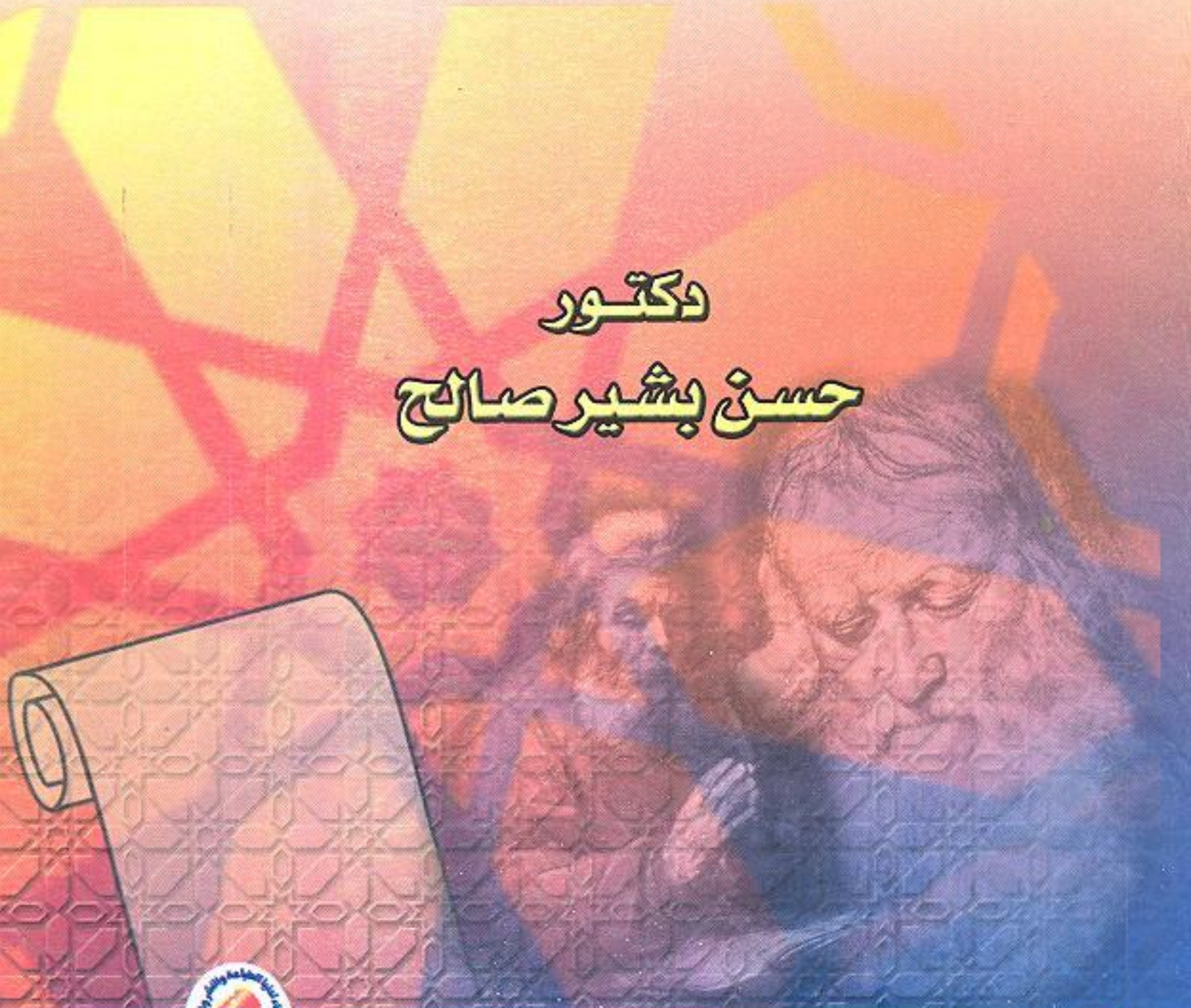
علاقة المنطق باللغة

عند فلاسفة المسلمين

دكتور

حسن بشير صالح



تليفاكس : ٠٣/٥٣٥٤٤٣٨ الإسكندرية

علاقة المنطق باللغة

عند فلاسفة المسلمين

دكتور

حســن بشــير صالح

الطبعة الأولى

٢٠٠٣

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية

المقدمة

علاقة الفكر باللغة علاقة عضوية، فلا فكر بدون لغة، وخاصة فى مرحلة التعبير عنه، فضلا عن مرحلة تصنيفه وتحديد مقولاته داخل الذهن كذلك فإن جميع العمليات الفكرية مهما كانت درجة تعقيدها، لا يمكن أن تمارس إلا بواسطة اللغة.

وللعلاقة بين المنطق واللغة تاريخ قديم، إلا أنها لا تزال محل خلاف بين الفلاسفة أنفسهم، وبينهم وبين اللغويين، فهناك فلاسفة يقولون إن اللغة غير دقيقة، وغير منطقية، وبالتالى يجب أن نستبدل بها نظاما يخضع للمنطق، قادرا على التوصل إلى الهدف الذى من أجله نشأت اللغة ... وهذا ناتج من أن للغات منطقها الخاص، وأنها لا تتناسب والاستخدامات المتعددة لها مما يؤدى إلى أن الانتقادات الموجهة للغة يجب أن توجه إلى الفلاسفة وعلماء المنطق الذين فشلوا فى فهم اللغة. وأن دراسة العلاقة بين المنطق واللغة تكشف عن اللغة المشوشة التى نتجت عن سوء استخدامها وماً يؤدى إليه هذا الاستخدام من نتائج خطيرة تتصل بصواب التفكير أو خطئه وتؤكد على تأثر الاتجاه المنطقى عند الفلاسفة بالبناء النحوى للغة بشكل كبير وأن اللغة لا يمكن النظر إليها على أنها منظومات فكرية مستقلة خاصة عند الحكم عليها بالخلل والنقصان.

وتمثل دراسة العلاقة بين المنطق واللغة اتجاها معاصرا جديدا يكشف عن مدى اهتمام الفلاسفة المسلمين باللغة كعنصر من عناصر التفكير. خاصة وأن موضوع الصلة بين اللغة والفكر كان مثار خلاف بين قدماء الفلاسفة المسلمين وهو ما يشير إلى أن الفكر الإسلامى فكر يتسم بالعقلانية التى اهتمت بشكل واضح بمسألة اللغة وعلاقتها بالفكر، وبالتالى يتأكد التشابه بين المنطق ونسبته إلى العقل والمعقولات ونسبة النحو إلى اللسان والألفاظ، ويعطينا المنطق مقابلها فى المعانى ..

وإلى جانب ذلك تؤكد الفلسفة الإسلامية على أهمية البحث فى المنطق بفروع العلم الأخرى وقد ركز الفلاسفة المسلمون وعلى رأسهم الفارابى فى كتابه

"إحصاء العلوم على علاقة الفكر باللغة" وعدوها مسألة مهمة يجب البحث فيها وهو ما دفعنا بالفعل إلى إظهارها مع بيان دور هؤلاء الفلاسفة بصفة خاصة فى وجودها.

وفى الوقت نفسه فإن المسألة نفسها تثير اهتمام الفلاسفة والباحثين فى العصر الحديث، وقد اتجه فلاسفة الغرب إلى إظهارها ونسبوها إليهم خاصة فى المنطق الرياضى الذى أبرز أصحابه علاقته الوثيقة باللغة وأنها هى المعول فى ظهور هذا العلم، وبذلك تبقى العلاقة بين المنطق واللغة فى فكرنا الإسلامى القديم والحديث مجال بحث من أجل تقديم نتائج مفيدة لدراسات معاصرة ومتخصصة فى مجال العلوم الإنسانية.

وقد جاء عنوان البحث (علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين) من أجل تحديد الهدف من البحث الرامى إلى تفصيل الآراء التى احتوت على تقرير العلاقة بينهما من جهة والآراء التى رأت عدم إقرارها من جهة أخرى مع الفصل بين كلا الاتجاهين بالرجوع إلى الأسباب التى أظهرت هذين الاتجاهين.

واللافت للنظر أن بدايات ظهور هذه المشكلة فى الفكر الإسلامى لم تعرف بشكل دقيق ولم تحدد بسبب الصعوبات التالية:

صعوبة العثور على النصوص لأن الكثير من المصنفات لم تصلنا إما لأنها لا تزال مخطوطات أو أنها اندثرت بفعل الزمن الذى مر عليها.

قلة الدراسات المتخصصة فى المجال مما جعل موضوع الدراسة - بالرغم من أهميته - يتطلب من الباحثين والمتخصصين القيام بأبحاث جادة تغنى هذا الجانب الحيوى من جوانب الفلسفة.

كما كان اتهام فلاسفة الغرب للفكر الإسلامى بالمحدودية سببا من الأسباب التى ساهمت فى عدم إظهار مثل هذه الدراسات بالشكل المطلوب خاصة وأن معظم فلاسفة المسلمين كانوا متأثرين بالفكر اليونانى إضافة إلى اعتقادهم بأن المنطق وصل إلى درجة الكمال فى مرحلته الأرسطوية.

هذه الأسباب مجتمعة جعلت دراسة العلاقة بين المنطق واللغة وبالتحديد عند فلاسفة المسلمين تمثل الرد المقنع على ما يحمله مفكرو الغرب المحدثون

حيال فكرنا الإسلامي وفلسفته وكان الدافع وراء ذلك هو قصد الوقوف على حقيقة فكرنا الإسلامي وبيان أصالته ومدى تعمقه في تناول أخطر وأهم قضايا الإنسان المعاصر لنثبت أنه فكر استطاع أن يطلع على ما سبقه من نتاج الحضارات القديمة ويستوعبه تمام الاستيعاب ويفوقه، والدليل على ذلك ما أنتجه الفلاسفة المسلمون في دائرة العقل والاتجاه العقلاني بما قاموا به من ترجمة للفكر اليوناني القديم بمنطقه ويمكن القول أن المفكرين والعلماء المسلمين قد قدموا فيه المختصرات والمطولات إلى جانب المؤلفات القيمة التي لولاها لم يحصل فهمه وانتشاره.

والجدير بالذكر أن فلاسفة المسلمين لم يقفوا عند حد هذا الفكر بل أبدعوا في تقديم الدراسات المبتكرة التي أغنت بحثنا هذا وكان الفارابي - كما سبق وأن قلنا - أول من خاض غمار مسألة البحث بشكل دقيق ومفصل والدليل على ذلك مؤلفيه "الحروف" و"الألفاظ المستعملة في المنطق"، إضافة لما قدمه الفلاسفة الآخرون في إشاراتهم للمسألكة في مؤلفاتهم حيث كان "إخوان الصفا، ابن سينا، والإمام الغزالي، وأبو البركات البغدادي وابن تيمية، وابن حزم، وابن رشد من الفلاسفة الذين شملتهم الدراسة وأغنوها بما قدموه من آراء متميزة.

أما ما قام به الأوربيون في مجال البحث فلا يمثل سوى تطوير لما جاء عند مفكري العرب والإسلام قديما. وهذا سبب آخر يضاف إلى الأسباب التي دفعتنا لإعداد هذا البحث ليكون مشاركة منا في إبراز أصالة الفكر الإسلامي مع إظهار ما قدمه للحضارة البشرية بصفة عامة والذي تنكر له بعض المستشرقين.

وتسعى هذه الدراسة جاهدة إلى البحث في تأصيل العلاقة بين اللغة والمنطق من خلال الدور الذي تلعبه اللغة في إبراز المنطق وقد تم فحص الموضوع فحصا دقيقا شاملا وأظهرت المناحي المعرفية التي تؤثر فيها اللغة من جهة والمنطق من جهة أخرى وتبين قرب اللغة من الفكر الذي تعبر عنه، وأنها هي الأخرى لها قواعد كلية تقابل القوانين الفكرية في المنطق وهو ما يؤكد أنها ليست مجرد ثوب يرتديه المعنى الفكري دون أن يؤثر فيه تأثيرا جوهريا وإنما هناك تأثير متبادل بين اللغة والفكر.

وتتضمن هذه الدراسة أيضا، التأكيد على نقطة الاختلاف بين منطق يونانى باللغة اليونانية ومصطلحاتها وبين منطق عربى بلغة عربية وتتجه إلى إثبات أن المنطق علم يدخل جميع اللغات ببناءات ومصطلحات واحدة وتركيبات يفهمها الجميع وعندما كانت مشكلة نشأة "المنطق اللغوى" وهو ما كان معروفا "بالنحو المنطقى" مثار اهتمام وجدل اهتم بها البحث من زاوية أنها ذات علاقة بموضوعه الرئيس وكانت النتيجة أن أصبح المنطق نحوا فلسفيا وفى ذلك بيان لصلة المنطق بالنحو بشكل محدود.

وإلى جانب ذلك أكد البحث على إظهار مسائل من أهمها:-

فكرة اشتقاق "المقولات" أو "الأجناس العليا" من اللغة وأثبتنا ذلك بالفعل مع ربطها بموضوع البحث حتى أصبحت من قضاياه الأساسية.

الاهتمام بالمصطلح "منطق" فقد ركز البحث على دراسته من خلال مقابلته بالمصطلح اليونانى "لوجوس Logos والهدف من كل ذلك هو بيان مدى تطابق المصطلحين وإشارتهما لمعنى واحد مع إثبات أن لفظ "منطق" العربى يعبر عن "الفكر والعقل" إلى جانب "النطق والكلام" مثل ما عبر لفظ "لوجوس" اليونانى وهذا ما تم بيانه بالفعل.

مبحث "الألفاظ والمعانى" حيث قام البحث بتفسير الأسباب التى من ورائها اهتم المنطق العربى بدراسة مشكلة العلاقة بين "اللفظ والمعنى" و"اللفظ والتعريف" مع تقديم تفصيل تام لدور اللفظ فى مبحث "التصور" و"القضية" فى المنطق من جهة وبناء "الجملة" من جهة أخرى وإدراك العلاقة بينهما.

نظرية "الدلالة" التى جاء النظر فيها تابعا لمبحث "الألفاظ والمعانى" من أجل إثبات دلالة اللفظ على المعنى، عن طريقين:-

الأول: "اللفظ المفرد" بدلالته على الشئ الذى يعبر عنه.

الثانى: "الجملة" أو "القضية" بدلالتها على المعنى المركب. وهذا الاتجاه فى الدراسة أظهر أسس وقواعد علم السيمياء Semantics وعلم التركيب Syntax مع إظهار علاقة هذين العلمين بدراستنا التى اهتمت بالعلاقة بين المنطق واللغة.

وبذلك نستطيع القول بأن الفلسفة الإسلامية تنطوى على عناصر الفلسفة اللغوية الحديثة فيما يتعلق بنظرية الدلالة "فى اللفظ والمفرد" و"الجملة". وكذلك أظهر البحث اتجاه الفلاسفة المسلمين لدراسة الدلالة فى المنطق وتقسيماتهم لها مع إبراز، مفهوم "الدلالة" فى ألفاظ المنطق وقضاياه وتبعا لذلك اتجه البحث للخوض فى مسألة الدلالة فى اللغة والنحو لأنها تعد فرعا أساسيا من فروع اللغة حيث عرفت "بعلم المفردات" أو "علم الدلالات" أو "علم المعانى".

والتطبيق الفعلى لدراسة الدلالة فى العلاقة بين المنطق واللغة يظهر حسب رأينا فى دراسة مسألة الصلة بين "القضية فى المنطق" و"الجملة فى اللغة" لأنهما تمثلان البنية الأساسية لعلمى المنطق والنحو.

أما عن مصادر الدراسة فكان اعتمادنا على المصنفات الأصلية للفلسفة عند المسلمين ومصنفات اللغويين القدماء الذين أظهروا اهتمامهم بالمنطق مثل "الخليل بن أحمد وسيبويه" (النحاة الفلاسفة) التى ظهرت فيها، المبادئ والأحكام المنطقية والأخذ بالقياس المنطقى الذى عم مؤلفاتهم اللغوية إلى جانب بعض المؤلفات الحديثة فى المنطق واللغة وبعض الأبحاث المستجدة التى تمس الموضوع حتى ولو بشكل غير مباشر.

وبالرغم من اعتمادنا على ما ذكرت من مراجع ومصنفات إلا أننى واجهت أبلغ الصعوبات فى العثور عليها مما تسبب فى عرقلة البحث بعض الشئ لأنها غير متوافرة إلى جانب أن الموضوع كان من أصعب الموضوعات، فالخوض فيه كان صعبا والمتوفر من المصادر لا يشكل إلا نسبة قليلة من المعلومات التى كان لزاما علينا إثباتها.

ومع ذلك فقد اعتبرنا ما توافر من مصادر بالرغم من عدم تحديدها فقرات خاصة بالدراسة ترشد إلى الموضوع وتبين أساسات المشكلة. إضافة إلى عدم معرفة تاريخ محدد لبداية العلاقة فى الفلسفة الإسلامية .. وأيضا لم يفرد لها موضوع تدرس فيه المشكلة.

وبالرغم من الصعوبات التى واجهتنا فى العثور على مصادر الدراسة إلا أن الإشارات المتناثرة استطاعت أن تكشف عن أدق تفاصيل اهتمام الفلاسفة المسلمين باللغة فضلا عن أنها أظهرت دور المنطق فى نشأة اللغة بصفة عامة والنحو العربى بصفة خاصة.

وثمة سبب آخر دفعنا للبحث فى هذا الموضوع هو أن الدراسات الإنسانية المعاصرة تتجه يوما بعد يوم إلى تناول اللغة بشكل دقيق ومفصل ومن جوانب متعددة "كالوضعية المنطقية والبنيوية والفلسفة التحليلية والمنطق بأشكاله المتنوعة وهو ما عرف فى الدراسات العربية بالألسنية".

وكى تؤتى الدراسة ثمارها آثرنا أن يكون المنهج منهجا تحليليا نقوم من خلاله بتحليل النصوص الفلسفية واللغوية التى تظهر اهتمام فلاسفة المسلمين باللغة كما كان للمنهج الوصفى حضور مستمر وهو الذى ساعدنا على كشف النصوص التى حوت المشكلة بشكل مباشر أو غير مباشر.

وقد اتجهنا فى بدايات الدراسة إلى المنهج التاريخى لإثبات الجذور التاريخية لمسألة البحث مع استقرائنا لأهم النصوص التى تساعد على فهم الموضوع.

ونتيجة لذلك قسمنا البحث إلى أربعة أبواب جاءت على النحو التالى:-

الباب الأول: بعنوان "المنطق نشأته وتطوره وطابعه اللغوى" ويتألف من فصلين:

الفصل الأول: بعنوان "مصطلح منطق ونشأته".

عرضنا فى هذا الفصل لمصطلح "المنطق" فى العصر اليونانى وتعريفاته خلال عدة عصور وتم التركيز على مصطلح "لوجوس" Logos حسب تناول فلاسفة الغرب له واتضح أنهم بحثوا عن لفظ آخر مشتق من اللفظ الأول مع احتفاظهم بالمعنى الأصلى للمصطلح "لوجوس".

كما عرضنا للمصطلح "منطق" عند العرب مع مقارنته مع ما يعنيه اللفظ عند اليونان وقد حاولنا التوفيق بين وجود معنى "للفكر" فى مصطلح المنطق على أساس أنه يحمل معنى "النطق" و"الصورة" ثم انتقلنا إلى موضوع "النشأة التاريخية

للمنطق"، فتعرضنا لبداياته التاريخية ومدى علاقته أو ارتباطه تاريخيا باللغة فى الحضارات المختلفة ومنها لدى المسلمين بالإضافة إلى الهنود واليونان.

الفصل الثانى: وهو بعنوان "موقف الفلاسفة المسلمين من المنطق اليونانى" فقد بدأناه بحركة الترجمة لأجل تحديد مصادر المنطق التى وصلت العالم الإسلامى .. وأظهرنا أهم الترجمات فى هذا الخصوص وبالأخص مكانة المنطق اليونانى وما سيكون عند المسلمين وبهذا كان لزاما علينا معرفة الصادر المؤلفة والشارحة والمختصرة لفلاسفة المسلمين فى هذا الميدان.

ثم تناولنا أهم التعريفات التى وضعها الفلاسفة المسلمون للمنطق وذلك بغية إبراز دور اللغة فى هذه التعريفات أولا والطابع اللغوى للمنطق من خلال التعريفات التى وضعت له ثانيا. على أساس أن المنطق هو "علم القوانين" أو أنه "معيار العلم" أو "ميزان العلم، أو هو "منهج" للعلوم من خلال عقلنة التفكير الإنسانى.

وأخيرا اتجهنا إلى بيان موقف فلاسفة المسلمين من المنطق اليونانى فى الاتجاهين اللذين سادا العالم الإسلامى آنذاك وهما:

الاتجاه الأول: مثله الفلاسفة المتأثرون بالمنطق الأرسطى حيث رأوا أن العلم اليقينى يكمن فى هذا المنطق ويحمى الفكر الإنسانى من الوقوع فى الخطأ وكانت حصيلة علومهم هو أن من لم يعرف المنطق ويحمل مبادئه فلا ثقة فى علمه وكان صاحب هذا الاتجاه هو "الغزالى" الذى عرضه فى "المستصفى" وهو كتاب أصولى فقهى وهذا لا يدل إلا على مكانة وأهمية المنطق لدى العديد من مفكرى الإسلام مثل الفارابى – ابن سينا – إخوان الصفا – ابن حزم – أبو البركات البغدادى – ابن رشد وغيرهم.

الاتجاه الثانى: وهو الاتجاه الرافض للمنطق اليونانى متمثلا فى آراء أشد المعارضين لمنطق أرسطو .. وأشرنا إلى بعض الفتاوى التى حرمت الاشتغال به ومن أبرز أصحابها الإمام الشافعى والسيوطى وأدلتهم فى عدم جدوى المنطق وهذا هو الجانب السلبى فى موقف المفكرين إلا أنه لا شك يدل على اهتمامهم بالمنطق ولو من باب النقد.

الباب الثانى: وعنوانه "البناء الفكرى للغة" وقد قسمته إلى فصلين:-

الفصل الأول: يبحث فى "أصل اللغة أهى توقيفية أم اصطلاحية"؟

وقد خصصناه لعرض تعريفات اللغة عند ابن جنى. وأثره على الاتجاه اللسانى وكان هدفنا هو تثبيت وحصر هذه التعريفات ثم معرفة الدور الذى تقوم به من خلال علاقتها بالمنطق وقد أشرنا فى هذا المجال إلى التفرقة بين "الكلام" الذى هو صوت منطوق وبين الكتابة التى هى ألفاظ مكتوبة ومكانة اللغة بينهما وحددنا بعض المفاهيم لما يعنيه "الكلام" و"الكلمة" و"الكلم" عند الفلاسفة المسلمين وتأثرهم بما جاء فى اللغة وما تعنيه هذه المصطلحات مع اعتمادهم لها فى الفكر الفلسفى وبهذا الصدد أوضحنا موقف اللغويين المحدثين فى تعريف المنطق الذى أدى إلى ظهور عدة اتجاهات تذكر أهمها وهى:

إن اللغة نظام من المعلومات يفرق فيها بين المنطق والكتابة وكان لها أثر فعال فى الاتجاه اللغوى الحديث .. وقد بينا أيضا آراء الفلاسفة المسلمين فى اللغة وأهميتها أو هى نتيجة تعريف "ابن جنى" للغة تحددت فى ظهور علم جديد فى اللغة هو السيميولوجيا. الذى ارتبط فيه تعريف اللغة بتعريف الإنسان حيث إن "اللغة، أصوات منطوقة" والإنسان حيوان ناطق.

وقد أوضحنا العلاقة والتقارب بين وجهات النظر بين علماء اللغة المحدثين وبين المناطقة من حيث تعريف "المنطق، واللغة" من خلال الوظيفة التى تؤديها، هذا وقد قمنا بتعريف اللغةواللسان.

أما النقطة الهامة التى تناولناها هى "أهم النظريات فى نشأة اللغة وهى:-

النظرية الأولى: نظرية التوقيف التى أخذ أصحابها بتوقيفية اللغة وأنها إلهام من الله واستندنا فى ذلك على آراء الفلاسفة اللغويين مع الإشارة إلى الأدلة العقلية والنقلية لهم.

النظرية الثانية: هى النظرية الاصطلاحية فى اللغة متمثلة فى آراء القائلين بها وأدلتهم ومن خلال "اللفظ والمعنى" وأن هدف اللغة هو بيان المعنى وهو الأساس الذى اعتمد عليه من قال بالتوقيف ومن قال بالاصطلاح على السواء.

الفصل الثانى: وعنوانه "التحليل المنطقى للغة" وتضمن الموضوعات التالية:

الموضوع الأول: عرضنا فيه بنية اللغة من خلال التركيبات التى تتكون منها وهى "اللفظة الواحدة" ثم كيف يتم البناء للغة من حيث دلالة اللفظ على معناه وذلك من خلال البنية الداخلية للغة من بداية الحروف وانتظامها فى كلمة، إلى الكلمة وانتظامها فى جملة.

الموضوع الثانى: تناولنا فيه وظيفة اللغة التى بينت أهميتها الفكرية واتجاهاتها المنطقية التى كانت تمهيدا للموضوع التالى.

الموضوع الثالث: جاء لعرض الخاصية المنطقية للغة وهو ما حاولت فيه إثبات وجود أصول منطقية للغة على مستوى الكلمة وعلى مستوى الجملة.

الموضوع الرابع: وهو إشكالية العلاقة بين الفكر واللغة تناولت فيه أصل المشكلة وتاريخها أى المشكلة التى تم عرضها عند اليونان وتتبعناها حتى ظهرت عند الفلاسفة المسلمين.

الباب الثالث: وعنوانه "الألفاظ والمعانى" وتكون من ثلاثة فصول جاءت على النحو التالى:

الفصل الأول: وعنوانه "إشكالية اللفظ والمعنى" وقسمناه إلى أربع نقاط رئيسة ومهدنا له بطرح أصل الإشكالية بين اللفظ والمعنى وبينت الكيفية التى ظهرت بها هذه الإشكالية عند اللغويين والفلاسفة وتناولت بالتحليل معنى "اللفظ" بطرح تعريفاته المختلفة ثم قمت بتحليل "المعنى" وتعريفاته اللغوية والمنطقية ثم تناولنا آراء الفلاسفة المسلمين فى علاقة اللفظ بالمعنى وبينا الآراء التى أقرت قيام العلاقة والآراء التى رفضتها مع بيان أسباب الرفض لها.

وكان هدفنا فى طرح الموضوع برمته هو بيان العلاقة التى تربط بينهما وقد تم ذلك إذ أقرها الفلاسفة وقام على تأكيد إقرارهم لها منطقهم لأنها تعتبر النواة الأولى فى إقامة "منطق فلسفى" و"منطق نحوى" على السواء ثم بينا كيف يكون

الربط بين اللفظ والمعنى لبنة أساسية فى علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين.

ثم طرحنا فى النقطة الأخيرة من هذا الفصل موضوع "الكلام" و"الكلمة" موضحين استعمال اللغويين والفلاسفة لهذين المصطلحين مما تبين لنا أن "الكلام" ليس "الكلمة" وبعد بيان كل منهما ألحقنا بهما معنى "اللفظ" و"الجملة" و"العبارة" وأوضحنا طرق تركيب اللغة من هذه المصطلحات مجتمعة.

وبحثنا أيضا فى مسألة الخلاف فى نشأة العلاقة بين "اللفظ والمعنى" أهى علاقة أنشأها الإنسان – أى أنها موجودة فى الذهن – أم أنها من طبيعة "اللفظ" و"المعنى" نفسيهما، وقد تم من خلال عرض الآراء التى يقول بها أصحاب الاتجاهين وتم التركيز على آراء فلاسفة المسلمين فى هذه المسألة.

الفصل الثانى: وعنوانه "قسمة الألفاظ والمعانى" تناولنا فى هذا الفصل القسمة الرئيسة للألفاظ والمعانى حيث أن هذه القسمة لها الدور الفعال فى بيان العلاقة بين اللفظ والمعنى ومن ثم العلاقة بين المنطق واللغة، وبينا علاقة قسمة اللفظ بقسمة المعنى. وإلى جانب ما تقدم تم بيان قسمة اللفظ فى اللغة وعلاقته بقسمة اللفظ فى المنطق.

وتكلمنا عن "المعنى" موضوع المنطق الذى عرف عند الفلاسفة المسلمين "بالقول الشارح" وبينا أقسام "الكلى" الذى به تكونت "الكليات الخمس" وأهم نقطة فى الموضوع وكانت مثار جدل الفلاسفة وهى التى تمثلت فى "جنس الأجناس" وعرفت "بالمقولات" التى تبينت لغويتها ليس عند "أرسطو" فقط بل حتى عند "الفلاسفة المسلمين" الذين شملتهم الدراسة ثم بينا أثر هذه القسمة فى المنطق واللغة والصلة بينهما.

الفصل الثالث: وعنوانه "اللفظ والتعريف" وتناولنا فيه إشكالية اللفظ والتعريف من خلال أربع مواضيع رأينا أنها توصل للهدف الذى توخينا تحقيقه. وهو هل للفظ علاقة بالتعريف أم لا؟ مع العلم بأن لهذه المسألة شقين شقا منطقيا وآخر لغويا وهو ما وصلنا إليه بالفعل حيث للفظ علاقة بالتعريف والمواضيع هى:-

الموضوع الأول: يحوى ألفاظ الطلب وهى "ما، أى، هل، لم، كيف" وعدت هذه الألفاظ ألفاظ تحقق المعرفة وتوصل للسامع ما يريد سماعه عند النطق أو الإجابة عن السؤال الذى يحمل إحداها.

أما الموضوع الثانى: اختص بتحديد مصطلح "التعريف" عند الفلاسفة واللغويين وذلك لكى يتبين الطريق الذى نود السير فيه من أجل الوصول إلى كشف العلاقة بين اللفظ والتعريف أو بين "المسمى" و"مسماه".

وتضمن الموضوع الثالث الأقسام التى عرض لها الفلاسفة واللغويين للتعريف حيث تحدد بها نوعان رئيسيان من التعريف.

النوع الأول: التعريف اللامنطقى، وسمى بهذا الاسم باعتبار أن مجالاته تختلف عن مجالات المنطق.

والنوع الثانى: التعرف المنطقى أو التعريف الحقيقى الذى به نتوصل إلى حقيقة الشئ أو جوهره.

وأخيرا عرضنا القواعد اللغوية للتعريف واشتراطاتها قاصدين من ذلك تحديد الطريق العلمى لتعريف الأشياء مع ارتباط ذلك باللغة من جهة وبالمنطق من جهة أخرى.

الباب الرابع: وعنوانه "نظرية الدلالة" وجاء هذا الباب فى فصلين:

الأول، بعنوان "الدلالة بين المنطق واللغة". عرضنا فى هذا الفصل لمعانى الدلالة فى المنطق ومعانيها فى اللغة ثم عرضنا للدلالة فى اللغة بشكل منفصل وهدفنا من ذلك كله هو محاولة بيان مواضع الاتفاق والاختلاف بين اللغة والمنطق فى بحث الدلالة وأنواع الدلالة فى اللغة ومنها الدلالة اللفظية أو الصوتية والدلالة الصرفية والدلالة النحوية. وجاء هذا العرض واضحا بفعل آراء اللغويين فى الدلالة من حيث ظهورها كنظرية قائمة بذاتها أو علم قائم بذاته والذى عرف فى العصر الحديث بالسيمانتيك Semantic كما حتم التركيز على دلالة اللفظ المفرد على معناه من جهة والمركب على معناه من جهة أخرى.

وقد عرضنا نظرية الدلالة عند الفلاسفة المسلمين بأشكالها الثلاثة (دلالة المطابقة، والتضمن، والالتزام) وهى التى تعد الأساس للنظرية عندهم وبالرغم من شدة اختصارهم فى البحث عن الدلالة إلا أنهم ركزوا جهودهم المتميزة على إظهار أهمية البحث فى الدلالة ليس فى المنطق فحسب بل فى كل فروع العلم.

الفصل الثانى وعنوانه: "الصلة بين القضية والجملة" خصصت هذا الفصل من أجل بيان الدلالة فى المركب أو فيما عرف حديثا "بالسينتاكس Syntax أو علم التركيب الذى تكون من خلال "الجملة" فى اللغة كوحدة تركيب لها و"القضية فى المنطق" كوحدة تركيب له مع البحث فى العلاقة التى تربط بينهما وبيان الدلالة فى هذا الربط وحاولنا إثبات العلاقة بين "السيمانتيك Semantic والسينتاكس Syntax وهو ما تم بيانه بالفعل مع إظهار دور المنطق فى التركيب كما أبرزنا فى هذا الفصل مصطلح الجملة وعلاقته بالدلالة والعبارة وعلاقتها بالجملة إلى جانب ذلك رأينا أن نعرض موضوع علاقة مصطلح "جملة" فى اللغة بمصطلح "الكلام" فى المنطق عند الفلاسفة المسلمين إلى جانب مصطلح "القول الجازم".

واستخلصنا من ذلك طرق تحول "الجملة" إلى "قضية" فى المنطق وعرضنا أنواع الجمل التى استعملها المناطقة مع إظهار سبب الأخذ بها ورفض الأنواع الأخرى. ثم انتقلنا إلى عرض مفصل لأقسام "القضية وعلاقتها بأقسام الجملة مع محاولة يجاد تطابق ركنى القضية مع ركنى الجملة: لنثبت أن للمنطق علاقة باللغو من خلال هذه النقطة. ثم عرضنا موضوع "السلب والإيجاب فى القضية، والجملة بشكل مفصل وبينا أثره فى الجملة وأثره فى القضية المنطقية.

وأخيرا أنهينا الكتاب بخاتمة ضمناها أهم النتائج التى توصلنا إليها.

والله الموفق.

د. حسن بشير صالح

الباب الأول

المنطق: "نشأته وتطوره وطابعه اللغوى"

الفصل الأول: مصطلح المنطق ونشأته.

الفصل الثانى: موقف فلاسفة المسلمين من المنطق اليونانى.

الفصل الأول

مصطلح (منطـق) ونشأته

تمهيد

١- مصطلح (منطق) وأصله.

٢- نشأة المنطق كعلم.

أ - الإرهاصات الأولى للمنطق.

ب- المنطق اليونانى قبل أرسطو.

جـ- منطق أرسطو.

د - المنحى اللغوى فى المنطق الرواقى.

تمهيـد

يعد المنطق من العلوم الدقيقة التى تحتاج إلى دراسة متعمقة لتذليل الصعوبات التى تواجه الباحثين فى دراساتهم، والتى سببها - كما يرى بعضهم - يرجع إلى اختلاف الآراء حول أقسامه، وموضوعاته الرئيسة وهى:

"التصور، والتصديق، والاستدلال" التى اختلف بشأنها المتخصصون وتعددت وجهات نظرهم.

ويمكن القول أن هذه الاختلافات منذ بدايتها انصبت على مدلول مصطلح "منطق" وأصله، الذى يعد غامضًا عند بعض المهتمين، وجمهرة علماء المنطق، ومردّ ذلك كلّه هو صعوبة تحديد المصطلح بمفرده، وبمعزل عن فروع العلم الأخرى.

ولهذه الأسباب مجتمعة أصبح الأمر ملحًا لتقديم دراسة مستفيضة حول المنطق وعلاقته بالعلوم الأخرى، تبدأ بدراسة المصطلح، وأصله مع التركيز على بيان تأثيرات علم المنطق فى العالم الإسلامى، مستهدفة هذه الدراسة منذ بدايتها آراء الفلاسفة المسلمين فى "المصطلح" ونشأته مع تحديد موقفهم من هذا "العلم الجديد" الذى دخل بيئتهم واستهدف فى كثير من أجزائهن لغتهم، بالرغم من أنه نشأ فى بيئة مخالفة ولغة مغايرة للغتهم.

كما تركز الدراسة جهودها على تحديد الصعوبات التى واجهت هؤلاء الفلاسفة عند تحديدهم هذا "المصطلح" عربيًا، والتى تكمن فى اختيار لفظ عربى محدّد ودقيق، يشير إلى المعنى الأصلى للمصطلح دون حدوث خلل فى ذلك المعنى، وحتى لا يفقد "المصطلح" عموميته.

وهذا العمل يتطلب حسب رأى الباحث ضرورة معرفة الدقة المتناهية فى تحديد مجال "المصطلح" وتداوله المتأرجح بين ما يعرف "بالمنطق الفلسفى" و"المنطق النحوى" واللذين حددا معيار "المصطلح" من خلال عموميته، وخصوصيته وذلك من خلال اشتقاقين:

الأول: لغوى حيث يدل المصطلح فعله على "الكلام" و"المنطق".

الثانى: منطقى يشير إلى أنه يدل على "العقل" و"البرهان".

وهذا ما ستتضمنه بداية الدراسة، باعتبار أن فهم "المصطلح" هو المفتاح لفهم العلم المراد دراسته، أو أى موضوع يراد الخوض فيه.

١- مصطلح "منطق" وأصله:

لمصطلح "المنطق" تعريفات كثيرة، ومختلفة عبرت عن وجهات نظر واضعيها منذ البداية، وهو الأمر الذى أدّى إلى اختلافات متعددة دارت حول ماهية الكلمة؟ ومتى استعملت؟ ومن وضعها؟ هذه القضية شغلت كثيرًا من المهتمين بالمنطق، حيث يرجح أحدهم أن المصطلح من وضع شراح أرسطو، فيقول: "أرجح ما قيل فى هذا ما افترضه (برنتل Prentl) ... تبعًا لإشارة من (بوتنيوس) – من أن من الممكن أن تكون من وضع شراح أرسطو، وضعوها اصطلاحًا من أجل أن يقابلوا بين الأورجانون لأرسطو، وبين الديالكتيك عند الرواقيين"[١].

هذه إشارة إلى أن المصطلح كان السبب فى إشكالية بحثية منذ بداية تناول الشراح له، وقد أدى البحث فى ماهية مصطلح "منطق" إلى العديد من الخلافات التى سببت فى إثارة مسائل مهمة، أثرت بشكل مباشر فى مسار تفكير الإنسان انحصرت فى النزاع المستمر حول "طبيعة" المنطق، ومحاولة تصنيفه تحت مصطلح "علم" أو مصطلح "فن"؟ إذ نجد "منهم من جعله جزءاً من أجزاء العلوم النظرى، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومن من جعله جزءاً منها وآلة لها"[٢].

وهذه إشكالية حقيقية، فلا يكاد يوجد كتاب فى المنطق يخلو من عرضها حتى "أصبحت من المشكلات الرئيسة التى يعنى بها دارس المنطق فى مستهل دراسته"[٣].

وأول من أثارها من الشراح حسب رأى بعض الباحثين هو كسيودورس – المتوفى حوالى ٥٧٠م[٤].

مما تقدم يتضح لنا أن مسألة مصطلح "منطق" قديمة، وسنحاول القيام بحصر التعريفات التى وضعت لهذا المصطلح، وهذه المحاولة تساعدنا على فهم آراء الفلاسفة والمناطقة الذين اشتغلوا فى حقل المنطق من العصور القديمة، وتوضح لنا

---

(١) بدوى، "المنطق الصورى والرياضى"، ط٥، ص٣.

(٢) الخوارزمى، "مفاتيح العلوم"، ص٧٩.

(٣) بدوى، "المنطق الصورى والرياضى"، ص١٧.

(٤) المرجع السابق، ص١٧.

الكيفية التى تناول بها كل واحد منهم هذا المصطلح، كما أن الاطلاع على هذه التعريفات يوضح لنا الدور الذى يقوم به المنطق، مع تقدير قيمتها العلمية فى مجال الحياة الإنسانية، كما أن البحث فى ماهية "المنطق" يبين لنا دوره فى بناء فكر فلسفى متميز قدّمه فلاسفة وعلماء نذروا حياتهم من أجل إظهار قيمته الفكرية حتى اتسمت دراساتهم ونظرياتهم بالعمق فى مسار التفكير المنطقى. مما جعلها تعيش قرونًا عديدة.

وفى البداية ينبغى تحليل وجهات النظر فى "المصطلح" "منطق" "تحليلاً فيلولوجيًا .. وتحليل الكلمة دائمًا يؤدى إلى معرفة الموضوع أو على الأقل إلى تحديد جوهره على وجه الإجمال.."[٥].

ومصطلح "منطق" تعددت اشتقاقاته فى اللغات المختلفة (اليونانية، اللاتينية، الانجليزية، الفرنسية، والألمانية) فقد ورد المصطلح فى كل لغة من هذه اللغات بشكل لا يكاد ينطبق اشتقاقه فى أى لغة على اشتقاقه من لغة أخرى.

من المتعارف عليه أن "المنطق" بدأ حياته عند اليونان، واحتضنته الثقافة اليونانية فأصل المصطلح فى اللغة اليونانية (لوجوس – Logos)، ويعنى "الفكر" أو "العقل"، فهو يفيد العمليات التى يقوم بها فكر الإنسان، أو ما يحدث فى عقله من مراحل لفهم الأشياء التى تحيط به، ولتقوم عملية الاستدلال عليها لابد من إيجاد عامل مساعد يقوم بتقنين المفاهيم ليستطيع الإنسان فهمها واستعمالها فى حياته العملية.

إذن فالمصطلح "لوجوس"[٦]، فى أصله يونانى عرفه اليونان من العصور القديمة، وهو الذى فتح للإنسان مجالات عديدة يخوضها ليعرف حقيقة الأشياء التى تحيط به، والتى أصبحت فيما بعد جزءا من حياته العملية والاجتماعية، فهو ليس مجرد "كلمة" أو "مصطلح" عارض، بل الدراسات المتعمقة هى التى أسهمت فى إخراج هذا المصطلح الذى ولد فى المجتمع اليونانى، مأثرًا على كل من قام بدراسة هذا الفكر من قريب أو بعيد، حتى أصبح تناوله جزاء مهمًا فى أبحاث هؤلاء.

---

(٥) د. النشار، "المنطق الصورى"، ص٣.

(٦) آثر كتابة هذه الكلمة بحروف عربية لأنه إلى الآن لم نجد ما يقابلها بالعربية، فهى يونانية الأصل والاستعمال، ومع الاستمرار فى الدراسة فور ترجمتها أو إيجاد ما ينطبق عليها فى العربية، إن أمكن ذلك.

ومن المتعارف عليه أيضًا أن مصطلح (Logos) لم يرد عند أرسطو، وبالتالى لم يقدم تعريفًا له، وإن ما قام به هو تحليل الأفكار الإنسانية، وإلى جانب هذا التحليل قام بالتصنيف والتنظيم. وأطلق على جزء من مؤلفاته المنطقية "بالتحليلات" وله كتابان يحملان الإسم وهما: "التحليلات الأولى" و"التحليلات الثانية".

لكن شراح أرسطو فى العصور الوسطى هم الذين قاموا بتعريف المصطلح، قاصدين من ذلك الفهم الجيد له، حذرين من الوقوع فى خطأ استعماله، وهذا ما جعلهم يسمون أعمال أرسطو المنطقية "بالأورجانون" أو "القانون" وأحيانًا يطلق عليه "النص".

ومن المحاولات التى قدمها الشراح محاولة شيشرون إذ "استعملها شيشرون فى كتابه De Finibus، ويدل إستعمالها عند الاسكندر الأفروديسى، وجلينوس على أنها قد أصبحت شائعة فى عصرهم، أعنى فى القرن الثانى بعد الميلاد"[٧]. وانصبت جهود هؤلاء الشراح على بيان اللفظ الذى صادفهم فى أعمال أرسطو، مع محاولتهم إيجاد مرادف له يحمل المعنى نفسه الذى قصده أرسطو.

ويرجع أصل لفظى (logique) فى الفرنسية و(logic) فى الانجليزية إلى المصطلح اليونانى (logos) فهى كلها ذات معنى واحد، والاختلاف فقط فى نطقها وذلك بسبب استخدام المصطلح فى حضارات مختلفة أو لغات مختلفة، فما عنته الكلمة اليونانية (الفكر) و(العقل) هو نفس ما عنته الكلمتان الفرنسية والإنجليزية، فهما أيضا تعنيان عندهم "الفكر" و"العقل" بنفس معناها اليونانى، وهذا لا يعنى عدم وجود معان أخرى للمصطلح، بل مصطلح أو كلمة (logicke) اليونانية عند مفكرى اليونان المتأخرين، تعنى عندهم ما تعنيه كلمة (logos)، "وبالجملة أخذت كلمة logicke' اليونانية التى لا نجدها عند المعلم الأول أرسطوطاليس معنى خاصا بحيث شملت الدراسات المنهجية العقلية التى وضعها وأطلق عليها اللفظ"[٨] فهذه الكلمة عنى بها مفكروا أوربا أعمال أرسطو العقلية، التى انتظم فيها هذا العلم

---

[٧] بدوى، عبد الرحمن، "المنطق الصورى والرياضى"، ص٣ (واستفاد فى هذا بما قاله برنتل Prentel فى كتابه "تاريخ المنطق فى الغرب").

[٨] النشار، "المنطق الصورى" ١ ص٥.

واحتوته مصنفاته، التى عرفت عندهم فيما بعد بلفظ "الأورجانون Organon" – ويعد الاسم عنوانا لمنطق أرسطو.

وبالتفصيل يظهر مصطلح (logos) الذى يعنى الفكر والعقل، وكلمة (logicke`) التى أطلقها شراح أرسطو على أعماله المنطقية، والتى تحمل معنى العقل والفكر وأبحاث جديدة صنف فيها العقل والفكر، بمعنى واحد.

ثم اتسع استخدام الكلمة حتى عمت "فروع العلم كلها" وبدأت تدخل فيه شيئا فشيئا، وكونت فروعا من أصل واحد، حتى أصبح ما يعرف بالمنطق اليوم فى لغتنا العربية، هو المدخل للعلوم كلها، وهو الذى وضع لها قوانينها. ونظم نظرياتها، لا"فوسمت أسماء المادة التى يبحث فيها كل علم بإسم المنطق"[٩]. وذلك على سبيل المثال (سيكولوجى، فسيولوجى .. إلخ).

يعنى أن المنطق بمعناه الواسع يدخل جميع العلوم، وهى من طرفها تحتاجه فى تقدمها وتعمق أفكارها، وكان لأورجانون أرسطو الدور الفعال فى استفادة العلم بالمنطق، فهو المادة الخصبة لفهم الفكر، وتوسيع مدرك الإنسان، وقد اعترف شراح أرسطو بذلك، وأقاموا بنشر هذه الفكرة ضمن ترجماتهم المتعددة[١٠].

يعتبر العرض السابق توضيحا عاما لمعنى كلمة أو مصطلح logos اليونانية حسب ظهورها فى اللغة اليونانية، وانتقالها إلى اللاتينية.

أما المصطلح فى اللغة العربية فهو حسب ما جاء يشير إلى "النطق" أو "الكلام" فالمصطلح من ناحية الإشتقاق اللغوى يدل أولا على الكلام.."[١١]. فهو الأصل اللغوى له، والمترجمون العرب عندما عرضوا لهذا المصطلح رأوا أن يكون المعنى المشتق له يأتى من اللغة، باعتبارها أقرب وسيلة لفهم الإنسان، فدلوا بالمنطق على "الكلام" الذى هو من فعل الإنسان، "وأن اشتقاق الكلمة من "لوجوس" اليونانية يومئ إلى مدلول هذه الكلمة على الكلام أصلا، وكذلك اشتقاق كلمة "منطق" فى لغتنا العربية كان لها فى الأصل المدلول الكلامى قبل أن تكتسب المدلول الفكرى"[١٢]. والنطق عند الفلاسفة العرب نوعان: الأول نطق داخلى،

---

[٩] المرجع السابق، ص ص٥ –٦.

[١٠] نيقولا ريشر، "تطور المنطق العربى"، ص ص١٣٣ – ١٣٩.

[١١] د. بدوى "المنطق الصورى والرياضى"، ص٣.

[١٢] د. الشنيطى، (محمد فتحى) "اسس المنطق والمنهج العلمى"، ص٣١.

والثانى نطق خارجى، ولهم محاولات كثيرة فى إيجاد تناسق أو تناغم بين المعنى اليونانى للكلمة، وبين المعنى العربى لها، ومن هذه المحاولات ما قام به "الجرجانى"، فى محاولته إبراز هذا التناسق فيقول: "النطق يطلق على الظاهرى وهو التكلم، وعلى الباطنى، وهو إدراك المعقولات، وهذا الفن (المنطق) يقوى الأول ويسلك بالثانى مسلك السداد، فبهذا الفن يتقوى ويظهر معنى النطق للنفس الإنسانية المسماة بالناطقة، فاشتق لها أسم النطق"[١٣].

واضح مما تقدم أن الجرجانى يريد أن يقرب وجهات النظر فى عملية اشتقاق الكلمة، وأنها ذات اتجاهات متعددة وهى واسعة الاستعمال، فإذا أريد استعمالها فى مجال الفكر أمكن ذلك وإن أريد إستعمالها فى مجال العقل فلها القدرة على هذا الاستعمال.

أما من ناحية الوظيفة التى يقوم بها "المنطق" ويظهره التعريف، فهو يقوم بإنتاج القوانين التى يعرف بها "الحجج" صحيحها من فاسدها، فهو ميزان أو معيار للصدق والكذب، وللمنطق من ناحية اللغة اتجاه آخر، وخاصة عند البحث فى منطق الحدود، وهو ما ركز عليه الإمام ابن تيمية فيما بعد، حيث نجده – أى المنطق – يتصل بمبحث الأسماء فى اللغة، فالحد المنطقى هو اسم يقال على شئ فيحده عن بقية الأشياء، ولهذا المبحث اتصال بمبحث جديد فى المنطق وهو "القضايا المنطقية" التى ارتبطت بالعبارات فى اللغة، فالمنطق هو العلم الذى يكشف المبادئ الفعلية التى يقوم بها التفكير الإنسانى، والمنطق إما "تصور" أو "تصديق" فهذان هما القسمان الرئيسان اللذان يتكون بهما "المنطق" الذى دخل العالم الإسلامى عن طريق حركة النقل المستمرة للفكر اليونانى، أو عن طريق الاتصال المباشر، والبحث فى أصل كلمة "منطق" هو الذى أوقف المسلمين على أهمية هذا العلم.

والمهمة الرئيسة للمنطق تكمن فى أنه هو العلم، الذ ى يبحث عن صحيح الفكر، وفاسده، وهذه المهمة وضعت لها قوانين مشهورة وهى "قوانين الفكر الأساسية"، والتى أبرز مهامها تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ، "فالمنطق هنا هو

---

[١٣] الجرجانى "شرح الشمسية" ص١٢٧.

–كما استخدم إبن السكيت كلمة "منطق" فى اللغة العربية بمعنى "الكلام" وهو السبب الذى به جاء عنوان كتابه "إصلاح المنطق" يعنى به إصلاح وبيان الكلام، انظر كتاب ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص١٠١.

البحث فى قوانين الفكر وشكوله، ولما كان الفكر عند المثاليين هو كل الحقيقة، فإن المنطق هو الذى يضع القوانين الأساسية للواقع"[١٤]، والقوانين هى:

١- قانون الهوية.

٢- قانون عدم التناقض.

٣- قانون الوسط المرفوع.

هذه القوانين ترجع فى أصلها للغة، فالقانون الأول يعنى "الهوية" أى الشئ ذاته، وأشتق له رمز "أ هى أ" أى "أ" هـى عين ذاتها، ولا يمكن الإنسان أن يثبتها، ويثبت نقيضها فى وقت واحد فإثبات لذات "الأسد" بأنه موجود الآن، لا يمكنك إثبات غير ذاته، وأنه غير موجود، لأنك سبق وأن أثبت وجوده، وهذا لغويا صحيح، فنطقك بإثبات لفظ يشير إلى شئ بعينه لا يمكنك نطق نقيضه فى نفس وقت إشارتك إليه، "فالشئ هو هو".

-أما القانون الثانى: وهو قانون عدم التناقض، فهذا القانون يقوم بحماية الإنسان من الوقوع فى التناقضات فى "الفكر" و"القول" أو "الكلام"، ويرمز إليه بـ أ هـى أ ولا يمكن أن تكون أ ولا أ فى آن واحد. ويعنى أن الفكر لا يمكن إثبات الشئ ونقيضه فعليه إما أن يفكر الإنسان ليثبت الشئ بعينه أو أن يفكر ليثبت نقيضه، فالشئ لا يمكن أن يساوى نقيضه ويثبته، وهذا فـى اللغة واضح، فلكل شئ نقيض، فإما أن يثبت الشئ أو يثبت نقيضه.

-أما عن القانون الثالث: وهـو المعروف بـ "الوسط الممتنع" أو "المرفوع" والذى يعنى أن "أ" إما أن تكون "أ" ولا يمكن أن تكون "أ" هى "لا أ" فهو الصيغة الشـرطية لقانون الهوية، ولغويا تعنى "الجملة الشرطية التى تتكون من الشرط وجوابه، والصيغة فى حد ذاتها هنا هى صيغة الشرط المنفصل، وذلك بظهور أدواته المتمثلـة فـى "إما .. أو .. " وتعتبر هذه الصيغة حماية للفكر من الوقوع فى الخطأ، فهى احتمالية، تثبت فيها ذات الشئ أو غيرها ولا وسط بينهما.

والقوانين الأساسية للفكر التى وصفها المنطق واضح أصلها اللغوى كمـا تعد من أهم نقاط اتصال الفكر باللغة، لأنها تعبر عن إثبـات الشئ بعينـه، أو إثبات نقيضـه، "وما دام المنطق يعنى بضبط قواعد الفكر، فلابد من دراسة وسائل التعبـير عند هذا

---

[١٤] بدوى، "المنطق الصورى والرياضى"، ص٥.

الفكر، .. ولما كان علم النحو هو العلم الذى تنصب دراسته على ضبط قواعد اللغة. فثمة مواجهة بينه وبين المنطق الذى يعنى بضبط قواعد الفكر"[١٥]. وقد رأى الفارابى أن هذه القوانين "تعطى الإنسان القوة على امتحان كل قول وكل حجة، وكل رأى، وتسدد الإنسان إلى الحق واليقين حتى لا يخلط فى شئ من سائر العلوم أصلا.."[١٦]. وهى التى تقوم تفكير الإنسان وتوزن بها اتجاهاته "فما كان من التفكير موافقا لهذه القوانين كان صحيحا، وما كان مخالفا لها كان فاسدا.."[١٧]. فالقوانين الفكيرة من أهم ما يحتاجه الإنسان فى تطوير حياته وبعد ذلك تأتى أهمية المنطق فى تقييم الفكر الإنسانى، وهذا ما أشار إليه الفارابى بقوله: "وأما عنوانه فبين أنه ينبئ عن جملة غرضه، وذلك أنه مشتق من "النطق" وهذه اللفظة تقال عند العرب على ثلاثة معانى:

أولهما: القول الخارج بالصوت، وهو الذى تكون به عبارة اللسان عما فى الضمير.

والثانى: القول المركزة فى النفس، وهو المعقولات التى تدل عليها الألفاظ

والثالث: القوة النفسانية المفطورة فى الإنسان، التى بها يميز التمييز الخاص بالإنسان دون ما سواه من الحيوان"[١٨]، فهو بما يعنيه المصطلح علم للقوانين مَن النواحى الثلاث وهذا الاشتقاق لغوى فقد "سمى بإسم مشتق من النطق الذى يقال على الأنحاء الثلاثة، كما أن كثيرا من الكتب التى تعطى قوانين فى النطق الخارج فقط من كتب أهل العلم فى النحو تسمى باسم المنطق.."[١٩].

وبعد عرضنا "للمصطلح اليونانى لوجوس logos الذى عرفه الفلاسفة المسلمون "بالمنطق"، وأنه علم لقوانين الفكر، ومنظم للنطق الداخلى والخارجى للإنسان، يأتى دور الحديث عن النشأة التاريخية من خلال الإرهاصات الأولى والتى سبقت دخوله العالم الإسلامى.

---

[١٥] د. الشنيطى، "أسس المنطق والمنهج العلمى". ص٣٢.

[١٦] الفارابى، "إحصاء العلوم"، ص٦٠.

[١٧] د. على عبد المعطى، "المنطق ومناهج البحث فى العلوم الرياضية والطبيعية"، ص٢٠.

[١٨] الفارابى، "إحصاء العلوم"، ص٦٢.

[١٩] المرجع السابق، ص٦٣.

٢- نشأة المنطق كعلم:

أ – الإرهاصات الأولى للمنطق:

تتضمن الصفحات القادمة مادة تحتوى على تاريخ نشأة المنطق وهى تضم الكثير من الآراء والاتجاهات التى تناولت موضوع "علم المنطق"، وهى مكملة – حسب رأيى – إلى ما تناولناه فى موضوع أصل مصطلح "منطق" فيما سبق.

تجمع الكثير من الكتب المنطقية على أن بدايات "المنطق" جاءت ببداية أرسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ ق. م)[٢٠]، الفيلسوف والمفكر اليونانى الذى قام بتنظيم المنطق فى أصول ونظريات. حتى عرف لدى الشراح الذين جاءوا من بعده "بالمعلم الأول". إلا أن هذا الرأى أثار اهتمام الباحث حتى وجد ما يخالفه، "فرغم أن أرسطو يعد أول مؤلف يخلق نسقا منطقيا ليعد علما مستقلا، وبالرغم من أنه خاض فى "الجدل" وفى "الخطابة" ونظم فيها أنساقا منطقية، ضمنها "الاستدلال".

ليس ضروريا القول بأنه لم يسبقه أحد فى الخوض فى هذه المسائل. ولكن الذى يهمنا هو الإفصاح عن أن هناك بدايات كثيرة للمنطق قبل أرسطو، غير أن هذه البدايات كانت غير منظمة، وأن الشراح الذين تناولوا أرسطو بالدراسة والبحث كانوا متحمسين له ومتعصبين لآرائه التى لا يمكن إضافة شئ جديد إليها لأنها مكتملة وهكذا دائما "يؤكد المعجبون، دون حدود مثل "ب. سانت هيلبر" أن علم المنطق ولد واكتمل على يدى أرسطو، وأن ليس هناك شئ على وجه التقريب تجب إضافته بعده .."[٢١].

إن وجهة النظر هذه لاقت الرفض من الكثيرين، حيث أثبتوا بأن هناك بدايات سبقت أرسطو، إلا أنه – أى أرسطو – لم يشر إليها. وكان من أصحاب هذا

---

[٢٠] ورد عند الكثير من المؤرخين، والفلاسفة، والمناطقة أن "أرسطو أول من ألف فى المنطق بوصفه علما قائما بذاته، وتسمى مجموعة بحوثه المنطقية (الأورجانون) أو (آلة العلوم)، وتنقسم – حسب أفعال العقل – ثلاثة أقسام المقولات وتبحث فى التصورات، والتحليلات وتبحث فى الاستدلال، وصورة الاستدلال عند أرسطو هى القياس ذى المقدمتين والنتيجة". انظر الموسوعة العربية الميسره إشراف محمد شفيق غربال – مادة المنطق، ص١٧٥٥.

[٢١] ألكسندر ماكوفلسكى، "تاريخ علم المنطق" ترجمة ونقل نديم علاء الدين، إبراهيم فتحى، ط١، ص١٦٨.

الرأى أمثال "فرنسيس بيكون، وشيلرماشر"، ينحون على أرسطو باللائمة لأنه تعمد إغفال الاستشهاد بسابقيه حينما استخدم بحوثهم .."[٢٢].

إذن فالأمر يقر أن هناك آراء ودراسات منطقية سابقة على أرسطو ومن خلال النظر فى كتب تاريخ المنطق، وقفنا على بعض الآراء التى تعد شواهد حقيقة على ما قاله (بيكون) وأن الحقبة الزمنية التى سبقت أرسطو مليئة بالدراسات المنطقية، إلا أن هذه الدراسات غلب عليها الاتجاه اللغوى، وهذا ما سنثبته فى هذا البحث بإذن الله. لأن البدايات اللغوية للمنطق هى التى أظهرت لنا إشكالية البحث، وهى التى تستمر معنا طوال صفحاته، ولقد ظهرت دراسة جديدة حول ما إن كان هناك منطق جديد بعد منطق أرسطو أم لا؟ وكان صاحب الدراسة عالم روسى يدعى (ى. أبوبروف) حيث عبر عن الفكرة الذاهبة إلى أن نسقا منطقيا واحدا جديرا بالاهتمام هو الذى تشكل حتى ذلك الوقت، وهو منطق أرسطو، وقد أصبح عتيقا، دون أن يأتى جديد محله، ثم أكد أن المستقبل سيشهد ميلاد منطق جديد.."[٢٣]. إذن لا يمكن أن يكون منطق اسرطو هو الوحيد فى العالم، بل سبق بكثير من الذين تناولوه بأشكال متعددة. ففى الحضارات القديمة (الهندية، والصينية، واليونانية القديمة، والتى سبقت ظهور أرسطو توجد فيها إشارات صريحة إلى هذا العلم. "ولأن الإكتشافات الحديثة قد أثبتت أن شعوب الشرق ولاسيما الصين، والهند قد عرفوا المنطق فى كثير من تفاصيله وسبقوا فى ذلك أرسطو بزمن بعيد.."[٢٤].

كانت أول بدايات للمنطق فى هذه الحضارات، ظهر فيها مرتبطا إرتباطا وثيقا بفن يعرف "بالخطابة" وهو كتاب "ريطوريقا"[٢٥]. لأرسطو وهذا الفن يعد فرعا من فروع "اللغة" فهذا دليل قاطع على أن بدايات "المنطق لغوية، وقد أظهرها المنطق فى أول عهده داخل إطار فن "الخطابة" باعتباره نظرية بلاغية، ومصداقا

---

[٢٢] المرجع السابق، ص ص ١٦٨ – ١٦٩.

[٢٣] المرجع السابق، ١٧٠.

[٢٤] المرجع السابق، ص١٨٧.

[٢٥] ريطوريقا أو "الخطابة" كتاب لأرسطو تناول فيه فن الخطابة، ولهذا الكتاب ترجمات عربية قديمة، حققها عبد الرحمن بدوى فى كتاب بعنوان "أرسطو طاليس، الخطابة الترجمة العربية القديمة"، نشر وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم ببيروت، ١٩٧٩م، وأيضا له كتاب آخر لابن رشد، وهو "تلخيص الخطابة، فالراغب النظر فى هذا الفن عليه البحث فى الكتابين.

لذلك وجدنا لأرسطو كتابا باسم "طوبيقا" تناول فيه المشكلات الرئيسية فى المنطق اللغوى، وأثبت صلتها بنظرية "الخطابة" اللغوية، وهذا إثبات آخر لأصل المنطق اللغوى، وقد ساعدت اللغة اليونانية أرسطو على وضع منطق متين مبنى على أساسات لغوية متينة، ومن هنا أصبح منطقه وليد اللغة اليونانية. "وضل المنطق داخل فن الخطابة، وجها تابعا، يستهدف الوصول إلى الحقيقة بدرجة أقل استهدافه إقناع السامع ..."[٢٦]، وهذا لا يتأتى إلا من فهم واضعى المنطق للفن الذى يكون ملكة الإقناع، وهو "فن الخطابه"، فالمنطق القديم له الصلة الوثيقة باللغة فهو يشكل كلا لا تنفصم عراه ومن هنا تكون وظيفة المنطق تحليل المعانى فى اللغة.

إذن "فعليه أن يحلل معانى الألفاظ اللغوية والتركيب، وأن ينتهى من هذا التحليل إلى وضع القواعد الواجبة الإتباع فى التعبير حتى يكون الفكر صحيحا فى شكله وفى موضوعه ..."[٢٧].

فعلى المنطق وهو فى إطاره اللغوى أن يبحث عن فرع من فروع اللغة يتفق معه ليثبتا معا قواعد دراسة "الفكر"، هذا الفرع هو "النحو" بعدما كانت فى القديم "الخطابة" وهى التى تحو "النحو" ضمن فروعها. واحتوى فكرنا العربى على دليل يبين العلاقة التى تربطهما معا، هذا الدليل يكمن فى المحاورة التى عقدت بين أبو بشرمتى المنطقى والسيرافى النحوى حول نفس الموضوع، والتى كانت نتيجتها "أن النحو منطق لغوى، والمنطق نحو عقلى"[٢٨].

نعود إلى نشأة المنطق فى الفترة التى سبقت أرسطو، حيث عاش المنطق وانتشر فى بيئات متعددة غير اليونانية، واستطاع – أى المنطق – أن يكتسب لغويته من كل البيئات التى عاش فيها، والتى من خلالها التحم باللغة، حيث أنه عرف فى لغات متعددة إلا أنه لم يتأثر بها فى جوهره فهو واحد بقضاياه وأسسه "فالمنطق اليونانى انتشر وازدهر فى الشرق، فى روما القديمة وبيزنطة، وجورجيا، وأرمينيا، وفى الشرق الأوسط – أى المنطق العربى – وفى أوربا الغربية، وعاش أيضا فى الهند، والصين، دخل المنطق إلى هذه المناطق واكتسب لغة كل منطقة.."[٢٩].

---

[٢٦] انظر ماكوفلسكى، كتاب "تاريخ علم المنطق" ص٩.

[٢٧] بدوى، "المنطق الصورى، والرياضى" ط٥، ص٣٢.

[٢٨] انظر أبو حيان التوحيدى، كتاب "المقايسات" تحقيق محمد توفيق حسين، ط٢، ص١٠٨.

[٢٩] ماكوفلسكى، تاريخ علم المنطق، ص٢٢.

إذن فاللغة متغلغلة في المنطق، وأن هذه الفكرة وجدت قبل أرسطو، وقبل الحضارة اليونانية أيضا، وأثبت تاريخ المنطق أن الحضارة الهندية احتوت على المنطق "فكانت نظرية الاستدلال موضوعا للمناقشة في المنطق الهندى.."[٣٠]. وأن هذه النظرية ظهرت في المنطق الهندى من خلال قضايا رئيسة هي: (الدعوى، السبب العقلي، المثل، التطبيق، النتيجة) هذه القضايا تعد في المنطق الهندى مقدمات استدلالية وهي التي وجدت من اللغة الهندية سندا قويا لإظهارها وإقامتها.

وعندما كان من المعروف أن منطق أرسطو يتكون من قضيتين كمقدمات، وثالثة نتيجة، أرجح أنها فكرة قد جاءت من المنطق الهندى الذى أظهره أحد مفكريه، وهو "ف. دهارما كيرتي" الذى رأى ضرورة وجود قضيتين فقط في القياس، لأن حسب رأيه تكون النتيجة مفهومة ضمنا في المقدمتين، والتعبير عنها بأى لفظ غير ضرورى بالإضافة إلى ذلك نرى أن المنطق الهندى ارتبط بفن الخطابة هو الآخر فقد تناول أنواع "القول" وعددها إلى ستة أنواع، وهي في الحقيقة أنواع لغوية.."[٣١].

وجاءت عندهم على النحو التالي: (القول الخطابي الممتع في الاستماع إليه (لغة فنية)، القول المجادلة، القول الردىء، القول الصحيح القول الذى يعرض المذهب القديم).

في الحقيقة أن علم المنطق له قيمته الفكرية، واللغوية منذ القدم، وجدير بأن نبرزه هنا ليجد القارئ شيئا جديدا يضيفه إلى معارفه، وليعرف أن للمنطق جذورا تاريخية قديمة لم تظهر في في كثير من الكتب المعروضة في المكتبات العربية، والمكتبات الغربية، وإذا وجدت فهمي قليلة، وقصور المرء في معرفته للغات تجعله قاصرا في فهم هذه الفكرة.

فالمنطق القديم "لغة" ومن يتناوله لا يصل إليه إلا عن طريق "اللغة"، وهذا واضح تمام الوضوح فيما تقدم عند "الهنود" وسينسحب أيضا على المنطق الذى وجد في الحضارات الأخرى، وإضافة إلى ذلك فمن المعروف ضمن أبحاث المنطق "مبحث القضايا" الذى أثبت أن قضايا المنطق قضايا لغوية الأصل و"المقولات

---

[٣٠] المرجع السابق، ص٢٣.

[٣١] المرجع السابق، ص٢٥.

العشر" التى وجدت عند أرسطو هـى الأخرى أصلها لغوى، واكتشفت قبل أن يشير إليها أرسطو.

وفى طيات الفكر الهندى تطالعنا مجهودات منطقية من قبل كبار فلاسفتهم، منهم "ديجانجا"[٣٢] و"دهاما كيرتيى"[٣٣]، الذى شارك بمنطقه فى بناء نسق فكرى غزير فى ذلك الوقت حتى عم المنطقة، وبنى ماكيرتى منطقه على أساس قضيته التى أصبحت فيما بعد فى المنطق اليونانى أو بالتحديد عند أرسطو قانونا أساسيا من قوانين الفكر وهى: "لا يمكن أن يوجد شئ أن يكون موجودا وغير موجود فى آن واحد" ولقى منطق دهارماكيرثيى إقبالا شديدا من المناطقة من بعده، حيث وضعه "وشتشوباتسكوى" فى ثلاث مدارس:

١- المدرسة الفيلولوجية وهى التى تتمسك تمسكا دقيقا بالنص.

٢- المدرسة الفلسفية.

٣- المدرسة الدينية.

هذه المدارس الثلاث اهتمت بمنطق دهارماكيرتيى، والتى تعد فى حقيقتها تمهيدا واضحا لظهور المنطق عند اليونان، وبصفة خاصة منطق أرسطو، وإشارتنا إلى المنطق الهندى إشارة عن قصد، لأنه بين لنا جذور "العلاقة بين المنطق واللغة"، وأن المناطقة اليونان حتى المتأخرين منهم درسوا هذا المنطق وأخذوا منه، وهذا راجع إلى الخصائص الفكرية، واللغوية لمنطق الهند، وهو ما يمثل الصلة الوطيدة بين المنطق الهندى القديم، والمنطق اليونانى حتى أورث منه الأصل اللغوى للمنطق، "فمسألة الصلة بين المنطق الهندى القديم، والمنطق اليونانى القديم قديمة قدم الحضارتين وهو أمر مسلم به، فالهند عرفت الفلسفة اليونانية بعد فتوحات الإسكندر الأكبر مباشرة ويقرر المتخصصون فى المنطق الهندى أن "أكونادا"، وهو أحد ممثلى مدرسة النيايا كان يعرف منطق أرسطو.."[٣٤].

---

[٣٢] "ديجانجا" هو المؤسس الحقيقى للمنطق البوذى، وصاحب كتاب "مصادر المعرفة" (برامانا فارتيا)، ويعتبر العمل الرئيس لديجناجا.

[٣٣] "دها ماكيرتيى" يعد واحدا من أعظم المنظرين فى المنطق، ويطلق عليه أرسطو الهند القديمة وهو صاحب كتاب "قليل فى المنطق".

[٣٤] ماكوفلكس، "تاريخ علم المنطق"، ص ص٤٧ - ٤٨.

ب- المنطق اليوناني قبل أرسطو:

في الوقت نفسه، حيث "كان يمثل الفلسفة اليونانية عدد كبير من المذاهب الأصلية، تميز كثير منها بعمق الفكر وثراء المضمون .."[٣٥]. وبظهور الفلسفة، ظهرت معها إشارات متعددة للمنطق، حيث أنها تعد بدايات حقيقية للمنطق، بالرغم من أنها ليست منظمة كما جاءت عند أرسطو فهي "لم تكن مقصودة بذاتها لتكون علما قائما بذاته كما هو الحال عند أرسطو إلا أنها بلا شك يمكن أن تعد إرهاصا للمحاولة الناجحة التي قام بها أرسطو بعد ذلك .."[٣٦].

١- المنطق عند بارمنيدس:

في ضوء هذه الإرهاصات يظهر "بارمنيدس"[٣٧]، أحد الفلاسفة اليونان والذين تكلموا في الوجود وهو يمدنا بآراء في المنطق ذات أهمية كبيرة، فهو "أول من قدم الصياغة الميتافيزيقية لقانون الهوية، واللاموجود ليس موجودا .."[٣٨]. وأيضا زينون هو الآخر ضمن آراءه الفلسفية آراء في المنطق، وق تأثر به أرسطو فيما بعد عميق التأثر وخاصة عند تقديمه للجدل حتى "أطلق أرسطو على زينون لقب مخترع الجدل"[٣٩].

وهذا على ما أعتقد لم يأت من فراغ، فجدل زينون مشهور، وجدله هذا يقوم على النفي (السلب)، والذي عرف فيما بعد بـ (جدل الأفكار) حيث وضح فيه المتناقضات القائمة في الأفكار الإنسانية.

---

(٣٥) المرجع السابق، ص ص٤٧ – ٤٨.

(٣٦) المرجع السابق، ص٥٠.

(٣٧) بارمنيدس الإيلي يعرفه الإسلاميون، بمارمنيدس، وهو أبرز فلاسفة اليونان قبل سقراط، ولد نحو ٥١٥ق.م. الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني، ص٨٥.

(٣٨) محمد مهران، "مدخل إلى المنطق الصوري"، ص٨.

(٣٩) ماكوفلسكي، "تاريخ علم المنطق"، ص٥٢.

٢- السوفسطائية والمنطق:

وفى القرن الخامس قبل الميلاد ظهر إتجاه جديد فى الفلسفة اليونانية، مثلته جماعة عرفت بإسم "السوفسطائية" ومن أهم الاتجاهات التى ظهرت عندهم الاتجاه اللغوى، فاهتم السوفسطائيون باللغة اهتماما شديدا، حتى صارت مهنتهم الأصلية هى "الإتجار باللغة، والتلاعب بالألفاظ لإقناع خصومهم ومن هنا جاء اهتمامهم بالألفاظ، "وقد شرعوا فى تأسيس نظرية الخطابة (البلاغة) والفيلولجيا، وقواعد النحو .. وكان "بروتاجوراس" و"غورغياس"، و"تراسيماك"، من أوائل الذين اهتموا بمسائل الدراسات اللغوية العلمية .."[٤٠].

فمن خلال هذه الشخصيات أضفت الصورة اللغوية على جهود السوفسطائية حتى أصبح اهتمامهم بالمنطق واضحا تمام الوضوح، وتجسد هذا الاتجاه بصفة خاصة عند كبير السوفسطائية، وهو "بروتاجوراس"[٤١]، الذى ألف كتابه المشهور "فن الإقناع" ضمنه الاتجاهين المنطقى واللغوى، "وقد استهل بروتاغوراس – مستهدفا تعليم فن البرهان – دراسة أنواع الاستدلالات الاستنباطية بالطريقة التى سيعالجها أرسطو فى "الطوبيقا"، أى على صعيد الأساليب المنطقية فى القول الخطابى.."[٤٢].

جوهر اهتمام السوفسطائيين "بالمنطق" يوضح حقيقة صلته باللغة، وسبب الالتصاق بها، مما أدى إلى ظهور "الجدل" عندهم، والذى عرف باسم (الديالكتيك) الذى أظهروا فيه قوة إبداعهم فى إقناع خصمهم، وسبيلهم إليه ما أوجدوه فى فن "الخطابة"، وقد تمت الإشارة إليه، "وكانوا يبدأون خطبهم بإثارة القضايا العامة ثم ينتقلون منها إلى الأمور الخاصة التى يريدونها، وهنا نجد الشبه قويا بين نقطة البدء فى منطق أرسطو، وما كان يفعله السوفطائيون فى خطبهم، وهو الانتقال من العام إلى الخاص..."[٤٣].

---

[٤٠] المرجع السابق، ص٥٥.

[٤١] بروتاجوراس (نحو ٤٩٠ – ٤٢٠ق.م) من مواليد بديرا باليونان، أشهر السوفسطائيين، وأول سوفسطائى محترف، وكان كثير التأليف، واشتهر.. بمبدأ وجهى الحقيقة To logai Principle، (انظر الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفنى، دار ابن زيدون، بيروت ص١٠١ – ١٠٢.

[٤٢] انظر، ماكوفلسكى فى "تاريخ علم المنطق"، ص٥٨.

[٤٣] محمد السيد الجليند، "نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان" ط٢، ص٧.

يعنى هذا أن السوفسطائيين اهتموا بالكليات فيبدأون بها لأنها حسب وجهة نظرهم هى التى من الممكن فهمها عند الجميع، ولكن فهم الجزئيات من الصعب ظهوره للكل فهذا مدخلهم للجدل.

وبالقدر الذى ازدهر فيه فن الخطابة عند السوفسطائيين فإننا نجدهم ابتعدوا عن التفكير العقلى والتعمق فى "المعانى" الدقيقة للألفاظ، وهذا ما نسميه انحراف بالمنطق عن مجاله الصحيح وهو "التفكير العقلى"، والبرهان الذى اتجه إليه المنطق وأصبح رائده فيما بعد، وخاصة عند ظهور ما يعرف "باللوجستيك" ورغم ذلك فللسوفسطائيين مكانتهم فى ظهور المنطق وهناك ما يؤكد ذلك حسب رأى أحد المهتمين بالمنطق فى العصر الحديث حين يقول: "ولعل مساهمة السوفسطائيين تكمن فى تطويرهم لفن المناقشة، والجدل، وإقامة الحجة على الدعاوى التى يدعونها.."[٤٤]، فدورهم إذن يكمن فى إرساء قواعد الجدل، بالرغم من أنهم إبتعدوا عن قواعد البرهان أو الإقناع العقلى.

هكذا يظهر دور السوفسطائيين فى نشأة المنطق، وعندما كانت الفلسفة اليونانية القديمة، فلسفة طبيعية، وذلك بفضل جهود رائدها الأول "ديمقريطس" الذى ساد فكره فى القرن الخامس قبل الميلاد، ظهرت عنده إشارات منطقية، وهنا نرى أن أول نظرة عنده "هى نزعة التنوير، والنظرة إلى الطبيعة نظرة تقديس..."[٤٥]، وفى إطار الفكر الطبيعى قدم ديمقريطس رسالة ضمنها جهوده المنطقية، وهى ما عرفت برسم "المنطق أو القانون"، ولا شك أن أرسطو قام بدراسة هذا المؤلف، وكثيرا من المؤلفات الأخرى من الفلسفة اليونانية القديمة، وقد تأثر بها وعلق عليها، حتى ظهرت واضحة فى مصنفاته ذات الشبه بالمصنفات القديمة فقال أرسطو عن ديمقريطس أنه "من بين جميع الفلاسفة الطبيعيين، أول من أقام فلسفته بواسطة التصورات والتعريفات المنطقية .."[٤٦].

---

[٤٤] د. محمد مهران، "مدخل إلى المنطق الصورى"، ص٨.

[٤٥] عبد الرحمن بدوى، "ربيع الفكر اليونانى"، ط٥، ص٧٠.

[٤٦] أرسطو "السماع الطبيعى"، من ضمن منطق أرسطو لعبد الرحمن بدوى، وفى تاريخ علم المنطق ص٥٩.

٣- ديمقريطس والمنطق:

ولديمقريطس آراء منطقية كثيرة، وعرف منطقه بالمنطق التجريبي. مما جعل دارسوه يقولون عنه أنه من كبار المؤسسين لمنطق الاستقراء[٤٧] في العلوم الطبيعية، وإلى جانب هذا نجد اهتماماته اللغوية واضحة تمام الوضوح في تركيب منطقه، فهو يذهب إلى أن موضوع الحكم "اسم" وأن المحمول "فعل"[٤٨]، ويشير ذلك إلى الصلة الوثيقة بين الفكر واللغة في منطقه، وبحث ديموقريطس من ضمن اهتمامه اللغوى في العلاقة القائمة بين "الكلمة" وبين "المفهوم"، وحاول تحديد المفهوم الذى تعبر عنه "الكلمة" هل هو حقيقة هذه الكلمة أم لا؟ إلا أننا نجد في المنطق اليونانى القديم حالات كثيرة يظهر فيها عدم توافق "الكلمة" مع "المفهوم" ومن ضمن دراسات ديمقريطس نرى أنه أولى اهتماما كبيرا بهذا الجانب، وأراد من جهوده هذه معالجة الكثير من حالات عدم موافقة "الكلمة" مع "المفهوم" ورأينا أن نذكر منها على سبيل المثال ما يلى:

-دلالة كلمة واحدة على أشياء مختلفة تماما، مثل كلمة "العين" فهى تدل على "عين الإنسان، والعين التى تخرج منها المياه. وهو ما عرف عند النحاة العرب فيما بعد بالمشترك.

-دلالة عدد من الكلمات المختلفة على شئ واحد مثل "أسد" و"ليث" و"غضنفر"، فهذه الكلمات جميعها تدل على حيوان واحد بعينه.

البحث الذى قدمه ديمقريطس يعتبر بحثا في الدلالة، وهو الذى تطور فيما بعد عند الرواقيين الذين قدموا دراسات دقيقة في الدلالة اللغوية ضمن منطقهم، ومبحث الدلالة من أهم المباحث في "اللغة" أولا وفى "المنطق" ثانيا، وهذا ما سنتناوله فيما بعد في موضعه، حيث يأتى ضمن جهود فلاسفة الإسلام في العلاقة بين "الفكر، واللغة".

٤- المنطق عند سقراط:

إلى جانب الآراء السابقة في المنطق يأتى رأى "سقراط"[٤٩]،الفيلسوف الحكيم، الذى اهتم اهتماما شديدا بقضية "المنهج" التى ظهر فيها اتجاهه إلى

---

[٤٧] عبد الرحمن بدوى، "ربيع الفكر اليونانى"، ص١٥٣.

[٤٨] الخوارزمى، الكاتب، كتاب الحدود الفلسفية، نشر ضمن كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب ص١٠٠.

[٤٩] سقراط (نحو ٤٧٠ – ٣٨٩ق.م)، أعمق فلاسفة اليونان تأثيرا في الفكر اليونانى، عاش ومات في أثينا، وأنه كان من الطراز السوفسطائى المعلم، للتوسع انظر الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفنى، ص ص٢٤٤ – ٢٤٥.

المنطـق، فـأول نقطـة بـدأ بـها سـقراط اتجاهـه المنطقـى هـى فكـرة "التصـور"، "فأسس منهجه علـى التصـور، فذهـب سقراط إلى أن أى موضـوع لا يمكـن فهمـه إلا برده إلى تصور عام نحكم على الموضوع ابتداء منه .."[٥٠].

فمن الملاحظ إذن على جهود "سقراط" الاتجاه المنطقى الذى سلكه فى بناء منهج معرفى منسق قائم على التصور، وهذا لا يمكن أن يتم حسب رأيه إلا بوضع تصور عام للعالم يقوم على أساسه فهم الواقع الخارجى للأشياء، وكما فعل السوفسطائيون فى وضعهم أسس الجدل وفن الإقناع، فهو أيضا سار وراء البحث عن منطق لغوى، حتى عرف منهجه "بفن التوليد" أى "توليد المعانى". "وكان سقراط بارعا فى هذا الفن .. وأراد أن يبحث فى الأسس التى يقوم عليها تسليمنا برأى أو بنتيجة معينة، ومن هنا راح يبحث عن التعريفات، على أساس أن التعريف يظهر ماهية الشئ المعرف .."[٥١].

يبدو من هذا أن سقراط شارك فى بناء أهم قسم من أقسام المنطق القديم وهو "التعريف" الذى بنيت عليه نظرية الكليات الخمس فيما بعد، "وهناك أمران ننسبهما إلى سقراط هما: "الحجج الاستقرائية"، و"التعريف الكلى" وكلا الأمرين يتصلان بنقطة الانطلاق فى العلم"[٥٢]. وبما أن سقراط اشتغل بالحكمة، وبحث عن العدالة، وهو ما جعله يتجه إلى وضع "التعريفات" التى أصبح مجالها الحقيقى هو "المنطق"، ومن الواضح أن أرسطو فيما بعد استفاد من سقراط فى مجال "الحجج الاستقرائية"، وسقراط بدأ من التعريفات الجزئية ليكون بها فى التالى التعريفات الكلية، والتى تبحث عن ماهيات الأشياء، وهى التى تكون بها الفرع الأول من المنطق وهو "التصورات" الذى اعتمد فى بنائه على التعريفات، لأن الخوض فى التعريف لا يتم إلا بعد إيجاد التصور الذهنى للشئ الذى سيعرفه، ولا تتم المعرفة عند الإنسان إلا عن طريق "التصورات الكلية"، أو "التماثلات الكلية" فـ "يفهم سقراط المعرفة الإنسانية الكلية، وهى المعرفة الحقة الوحيدة بالنسبة إلى الجميع، على أنها معرفة الكلى فى التصورات، وللوصول إلى ذلك، يجب الانطلاق من التنوع التجريبى للأشياء الفردية"[٥٣].

---

(٥٠) ماكوفلسكى، "تاريخ علم المنطق"، ص٧٥.

(٥١) محمد مهران، "مدخل إلى المنطق الصورى"، ص٨.

(52) Stobbing, S.A. "Modern introduction to logic" 7 th ed, p. 33.

(٥٣) ماكوفلسكى، "تاريخ علم المنطق"، ص٦٤.

فالرأى الذى تقدم به سقراط فى التعريف، والذى يأتى عن طريق التصورات يوضح لنا مهمة المنطق اللغوية، لأن البحث عن حقيقة التصورات من مهمة اللغة، أما تحديد "التعريف" بأنه "جزئى" أو "كلى" فمهمة المنطق، ولكن العمليتين لا تتمان إلا باتفاق المنطق مع اللغة.

٥- المنطق عند أفلاطون:

وبعد سقراط جاء "أفلاطون"[٥٤]، الفيلسوف المثالى الذى غلبت على جهوده الأفكار المثالية التى ظهرت فيها مثالية "التصورات" ومنطق أفلاطون اتسم هو الآخر "بالجدل" فعرف عنده "الجدل الصاعد" و"الجدل النازل"، فتصنيفه للجدل جاء من خلال بحثه فى "التصورات" و"التعريف" أما عن المفاهيم الكلية فـ "السمة الخاصة بالقسم للمفاهيم عند أفلاطون هى أنها لا تستعمل فى تصنيف كثرة الأشياء، بل تعريف هذا الشئ بعينه .."[٥٥]، وهو مبدأ من مبادئ الجدل عند أفلاطون، يسبق التصور، وأن الجدل عند أفلاطون هو الجمع بين العام والخاص..."[٥٦]. إلا أن نظرة أفلاطون هذه قد يشوبها شك، لأن التصورات هى المبادئ الأولى التى تسبق أى مجهود معرفى يقوم به الإنسان.

وقد استفاد أرسطو فيما بعد من جدل أفلاطون وأقام نظريته فى التصورات على الجهود التى سبقه فيها فلاسفة اليونان، فها هو منطق أرسطو إذن بعد عرضنا للجهود السابقة عليه فى المنطق.

جـ- منطق أرسطو:

قدم أرسطو للفكر الإنسانى نسقا منطقيا محكما لم يسبق إليه أحد من المفكرين السابقين عليه بالرغم من ورود "المنطق" عندهم، فهو الفيلسوف الوحيد الذى يعزو إليه وضع المنطق فى نسق علمى متميز وهو الذى وضع علم المنطق، وحدد قواعده ورتب أجزاءه. ولا تنسى الكتب والمؤلفات القديمة والحديثة أن

---

[٥٤] أفلاطون (نحو ٤٢٧ - ٣٤٧ق.م) ولد فى أثينا وعاش بها معظم سنوات حياته التى تجاوزت الثمانين، وله مؤلفات اتصفت بالمحاورات، ولعل أشهر ما يمكن تناوله من أفلاطون نظريته فى المثل Theory of formes ولقد عرف الإسلاميون أفلاطون ولقبوه بالإلهى، للمزيد انظر الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفنى ص ص٥٢ — ٥٥.

[٥٥] ماكوفلسكى، "تاريخ علم المنطق"، ص٧٤.

[٥٦] المرجع السابق، ص٧٦.

تقول بأن أرسطو له الفضل فى تصنيف علم المنطق وتحديد نظرياته، فورد إسمه – أى أرسطو – فى جميع الموسوعات التى تناولت تاريخ العلم والأمم، فقيل عنه "أن أرسطوطاليس انتهت إليه فلسفة اليونانيين، وهو خاتم حكمائهم وسيد علمائهم، وهو أول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية، وحورها بالأشكال الأربعة، وجعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب بصاحب المنطق .."[٥٧]. وما قدمه أرسطو من مصنفات فى هذا العلم يعتبر من أهم المصنفات على مر التاريخ، وعندما اعتبر المنطق بأنه العلم الذى يبحث فى صور الفكر، وفى الاستدلال "كان أرسطو أول من ألف فى المنطق بوصفه علما قائما بذاته، وتسمى مجموعة بحوثه المنطقية "الأورجانون" أى "آلة العلوم"[٥٨]. قدم أرسطو فى هذا المصنف الكبير الذى تكون من ثمانية كتب جمع فيها كل أقسام المنطق[٥٩]. ومن ضمن هذه الكتب التى احتوت على أهم قضايا المنطق، كتاب "المدخل" الذى وضع فيه ماهية المنطق، وأهميته بالنسبة للفكر والمعرفة، ودوره فى التصنيف المعرفى للمعقولات، وألحقه بكتاب "المقولات العشر" الذى يبحث فى التصورات الكلية، ويعتبر هذا الكتاب سفرا ضمنه حصرا عاما للموجودات، ثم كتاب "التحليلات" الذى بحث فيه صور الاستدلال، وهو الذى يمثل قياس أرسطو المتكون من ثلاث قضايا (مقدمتين ونتيجة) والذى أطلق عليه فيما بعد المنطق الصورى الذى يتم فيه الاستدلال على النحو التالى: ["كل العلوم مفيدة". "المنطق علم"، إذن "المنطق مفيد"]. أما باقى الكتب فهى "العبارة، الخطابة، الجدل، الشعر".

وقد استفاد علماء المسلمين من المنطق الأرسطى لأنهم تعلموا منه طرق الاستدلال التى توصلهم إلى نتائج يقينية من مقدمات هى لديهم فى الكتاب (القرآن) والسنة، واستفادوا منه فى الفقه والأصول، حين استنبطوا منه قواعد القياس الفقهى، وللمنطق أهمية كبيرة فى التركيبات اللغوية التى من خلالها قرأ العلماء والفلاسفة والمناطقة نتاج الفكر الإنسانى.

---

[٥٧] ابن أبى أصيبعة، "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء"، ص٢٥٠.

[٥٨] انظر الموسوعة العربية الميسرة، إشراف محمد شفيق غربال، ص١٧٥٥.

[٥٩] الكتب الثمانية وقد جاءت على النحو التالى: المقولات Categoriel، العبارة، القياس (التحليلات الأولى أو البرهان التحليلات الثانية)، الجدل، السفسطة، الخطابة، الشعر، "وأجزاء المنطق ثمانية" تبع هذه الكتب.

من هنا جاء الاعتراف الكامل بأن "أرسطو هو أول من وضع المنطق الصورى وجعله علما مستقلا قائما بذاته، ولا شك أن تسمية "المنطق الصورى" باسم المنطق الأرسطى تسمية صحيحة .."[٦٠]. وفى هذا المنطق قدم أرسطو دراسة عميقة لنظرية الحكم فى كتابه "العبارة" الذى يعتبر من أهم الكتب التى درست هذه النظرية، ومن أبرز ما أقره أرسطو ضمن نظريته أن "الحكم" فى المنطق هو حالة نفسية تعترى الإنسان ليصدر حكما على ما يراه حسب حالته النفسية الموجود فيها. "ومن الأوفق أن نلاحظ .. أن أرسطو فى نظرية الحكم، يفهم الحكم بطريقة جدلية علمية .."[٦١]. فالجدل أثر على أرسطو فى فهمه للحكم، ولا شك فى أن أرسطو استفاد من الديالكتيك الذى سبقه إليه أفلاطون.

و"الحكم" الذى ظهر عند أرسطو فقد بناه على أساسين هما: "الاسم" و"الفعل" وهو ما يعرف فى المنطق "بالموضوع" و"المحمول" فى القضية المنطقية، أما الرابطة فهى لا تظهر عند أرسطو بوضوح، بل هى متضمنة فى التركيب.

ويلى دراسة أرسطو "للحكم" دراسة "المقولات" التى ظهرت فيها العلاقة واضحة تمام الوضوح بين المنطق واللغة، أو حسب ما أشار بين "الفكر" و"النحو" وقد ظهر تأثير اللغة اليونانية على منطق أرسطو فى مجال المقولات، فاستنباطه "للمقولات العشر" جاء من اللغة. فـ (كل لفظ حينما يستخدم خارج القضية فإنه إما أن يدل على ماهية (جوهر) أو "كيف" أو "كم"، أو "إضافة"، أو "أين"، أو "متى" أو "وضع" أو "ملك" (طريقة الوجود) أو "فعل" أو "انفعال" ..)[٦٢]. الحصر الذى تم للمقولات فى المنطق لا شك أنه يشير إلى أن لها مدلولها اللغوى. فلها ما يقابلها فى اللغة، فهى من صميم اللغة، ومستخلصة منها.

فمن هنا يظهر أثر اللغة على أرسطو، ودراسته لها جعلته يبنى نسقا قويا فى المنطق فـ (إن دراسة اللغة على وجه التحديد، هى التى قادت أرسطو إلى اكتشاف المقولات المنطقية ..)[٦٣]، فكانت اللغة هى المصدر الأساس لبناء مقولات أرسطو ونظرية المقولات هذه جاءت من خلال القضايا النحوية فى اللغة، ومن ثم جاءت

---

[٦٠] إمام عبد الفتاح إمام، "محاضرات فى المنطق"، ص١٠.

[٦١] ماكوفلسكى، "تاريخ علم المنطق"، ص١٠٧.

[٦٢] المرجع السابق، ص١١٦.

[٦٣] المرجع السابق، نفس الصفحة.

العلاقة بين المقولات الأرسطية فى المنطق، والمقولات فى النحو، ولذلك تكون نظرية المقولات عند أرسطو تحليلا للدلالة الرئيسية لعملية اقتران الفعل والإسم، وهذا سبب التناظر بين "المقولات" و"أجزاء الكلام"، وهى التى جسدت العلاقة بين المنطق واللغة وهاك توضيحا لذلك:

"الجوهر" يقابله "الاسم"، "الكيف" يقابله فى اللغة "الصفة" و"الحكم" يقابله "العدد وتمييزه"، و"الإضافة" يقابلها "صيغ التفضيل، وأسماء الفعل والمفعول"، أما مقولتا "الأين" و"المتى" فيقابلهما "ظرفى المكان والزمان"، ومقولتا "الفعل والانفعال" فتقابلها "الأفعال المبنية للمعلوم، والأفعال المبنية للمجهول"، ومقولة "الوضع" تقابلها "الأفعال اللازمة"، وأخيرا مقولة "الملك" التى يقابلها فى اللغة "صيغة الماضى الكامل والمبنى للمجهول"[٦٤].

هكذا عرفنا الجانب اللغوى للمقولات العشر، وهو الذى تكون به ما يعرف فى اللغة "بالكلام" عن طريق "الجملة" المتكونة من "اسم، وحرف، وفعل"، وبهذا ظهر لنا بوضوح أثر اللغة على أرسطو، إضافة إلى ذلك لجأ أرسطو فى بنائه للتصور إلى "اللغة"، فهى التى أظهرته على مأزق الغموض، فما قام به هو تصور الشئ ويكون مكانه الذهن، ويعبر عنه باللفظ الذى أنطوت عليه اللغة فمثلا "الإنسان"، يعتبر مفهوما عاما فعندما أراد أن يعرفه اتجه إلى جنسه وعرفه بأنه "حيوان" لأنه أقرب لفظ له، وهكذا ارتبطت الكليات عنده بمفردات اللغة، وهو ما تم بدقة فى المقولات العشر. وعبر (هـ. ماير) عن هذا الموقف الأرسطى قائلا: "لقد بحث أرسطو عن طرق ينفذ بها داخل الحبة المنطقية من خلال القشرة اللغوية"[٦٥].

حسب ما تقدم يعترف أرسطو اعترافا صريحا بعلاقة المنطق باللغة، ويقرها فى كثير من المواقع فى منطقه، فهو كما أقرها فى "التصور" و"الحكم" و"المقولات" أقرها فى "الجدل" و"الأغاليط أو السفسطة وعنده تكون الصلة بين

---

(٦٤) بدوى، "المنطق الصورى والرياضى"، ص٢١.

-انظر أيضا، Ros aristotle p. 22، طه عبد الرحمن "ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى" ص٢٠٢.

(٦٥) هـ. ماير: "نظرية القياس الأرسطية (بالألمانية) ص١٧٧، كما ذكر فى كتاب تاريخ علم المنطق، ص١٧٠، وذلك لزيادة التوضيح.

الفكر واللغة وثيقة إلى درجة أنه يسمى الفكر أحيانا (قولا مثبتا) ومنفيا، ويسمى الأحكام جملا شرطية (فروضا)"[٦٦].

د – المنحى اللغوى فى المنطق الرواقى:

أما الرواقيون فقد قدموا منطقا لغويا واضحا، "ونادوا بأن المنطق يدرس الألفاظ، الأمر الذى خالفهم فيه المشاؤون حينما اعتبروا بأن موضوع المنطق المعانى لا الألفاظ .."[٦٧]. وأضحت العلاقة بين المنطق واللغة واضحة جلية من أول نقطة درسوها فى المنطق، فأدخلوا "علم اللغة" فى "المنطق" وأقروا بأن "الكلمات" و"الجمل" هى أجزاء للمنطق، وهى تقابل "القضية" ومن أبرز القضايا التى وردت عندهم فى هذا المجال هو ما أطلقوا عليه فى دراستهم المنطقية اللغوية "الأمارات"، وهى التى أدت بهم إلى دراسة "الدلالة"، ومفهوم "الأمارة" ارتبط بالكلمات فى نظرية المعرفة الرواقية، ثم قدموا دراستهم فى "المدلول" ذى العلاقة بالمنطق فـ (يقسم الرواقيون العروض إلى عروض كاملة، وعروض غير كاملة، أى إلى محمولات وقضايا، وتكون الأحكام فى عداد القضايا تلك التى تؤكد أو تنفى بعض الأشياء والتى تتعلق بها الحقيقة أو البطلان .."[٦٨].

يشير هذا إلى أن المنطق الرواقى تظهر عليه صفة "الجدل"، وهو الأمر الذى جعل فلسفتهم تقترن فى جميع أجزائها بالجدل إلى درجة أنهم: "حولوا المنطق كله جدلا، وجعلوا فن الجدل الذى لم يكن له إلا قيمة عملية، علما نظريا، وأرادوا أن يكون الجدل – لا كما كان عند أرسطو – علم الشبيه بالحق، بل أن يكون المنطق نفسه هو علم الحق والباطل .."[٦٩]. فأساس المنطق الرواقى، جدل، وعندما كان الجدل هو العلم الذى يبحث فى الحق والباطل، فالمنطق حسب هذا الرأى ينطوى على قضايا حقيقية (صادقة) وقضايا باطلة (كاذبة)، وهذا هو ما يعرف بمنطق "الحكم" وهو المنطق المبنى على "التصور"، ومن هنا جاء اهتمام الرواقيين بالاسمية، فالمفهوم العام للشئ عندهم لا يوجد فى الخارج، وهو ما يعرف "بالكلى"، فمفهوم "الإنسان" لا يوجد فى الخارج، ولكن تشترك فيه أفراد متعددة

---

[٦٦] ماكوفلسكى، "تاريخ علم المنطق"، ص ص١٧٠ – ١٧١.

[٦٧] ابن سينا، الشفاء، المدخل، ص٢٢.

[٦٨] عثمان أمين، "الفلسفة الرواقية"، ص١١٣.

[٦٩] المرجع السابق، ص١١٧.

تحمل صفة الإنسانية، وكذلك مفهوم "المثلث". "فالرواقيون في نظرتهم إلى الوجود من القائلين بالاسمية التي سادت بعدهم في القرون الوسطى مسيحية وإسلامية"[٧٠].

إن الاتجاه الاسمي عند الرواقيين أدى بهم إلى القول بفكرة "اللكتون"، وهو "مضمون الكلام"، الذي يشير إلى "المعنى"، وبه فالمنطق يعتني بالمعاني لا الألفاظ، لكن ما حقيقة "اللكتون" عند الرواقيين؟ اختلف الرواقيون في تحديد ماهية "اللكتون"، إلا أن هذا لا يهمنا كثيرا، بل الذي يهمنا هو كلية أم جزئية اللكتون؟ إن "اللكتون" في حقيقته لفظ كلي، ووجوده على الأرجح وجودا ذهنيا. والذي يؤكد ذلك هو اتجاهم إلى البحث عن "الحق" مفصولا عن "الحقيقة" "فالحق شئ لا جسماني لأنه حكم وقول، أما الحقيقة فهي على العكس جسم من الأجسام، لأنها المعرفة بجميع الأشياء الحقة"[٧١]. حسب ذلك نستطيع القول بأن منطق الرواقيين بعد وصفه بالجدل فهو منطق لغوي يعني بالألفاظ الكلية وماهيتها وأظهروه بوضوح في بحثهم عن "الدلالة"، ويعزز هذا الحكم أيضا اهتمامهم بنظرية المقولات التي خالفوا فيها أرسطو بالنسبة لعددها، فهي عندهم تصورات لأجناس عليا، ولا يزيد عددها على أربعة وهي "الجَامل" و"الصفة" و"الحال" و"النسبة" أو هي أيضا مقولات ذات أصل لغوي، وساعدهم بحثهم في المقولات على البحث في "التعريف" الذي هو الآخر يرجع في أصله إلى اللغة.

---

(٧٠) المرجع السابق، ص١٢١.

(٧١) المرجع السابق، ص١٢٢، وقد استعان عثمان أمين في رأيه هذا بالمرجع الآتي وهو:
(Sixtus Empiricus adver, Math, Vlll, p. 11.)

الفصل الثانى

موقف فلاسفة المسلمين
من المنطق اليونانى

تمهيد

أولا: حركة الترجمة والنقل.

ثانيًا: تعريف الفلاسفة المسلمين للمنطق.

ثالثًا: موقف الفلاسفة المسلمين من المنطق اليونانى.

تمهيـــد

سبق وأن تناولنا فى الفصل السابق مصطلح "منطق" عند اليونان، وعند العرب ووصلنا فى ذلك إلى أن المنطق مصطلح يشير إلى "الفكر" و"العقل" من ناحية، وإلى "الكلام" و"النطق" من ناحية أخرى، وعلم لقوانين الفكر.

أما فى هذا الفصل فسنتناول المنطق فى العالم الإسلامى، وموقف المسلمين من المنطق اليونانى، ويدور بحثنا حول النقاط التالية.

١- حركة النقل والترجمة باعتبارها مصدرًا للمنطق فى العالم الإسلامى.

٢- تعريف الفلاسفة المسلمين للمنطق.

٣- موقفهم من المنطق اليونانى، ويتمثل فى اتجاهين:

الأول: تأثر فلاسفة المسلمين بمنطق أرسطو.

الثانى: رفضهم لمنطق أرسطو، متمثلا فى نموذج رفض ابن تيمية له.

هذه النقاط الرئيسة الثلاثة حسب رأيى تشكل منعطفًا خطيرًا فى تاريخ الفكر الإسلامى، وبالتحديد فى نشأة المنطق وتطوره فى العالم الإسلامى، حيث سيجد القارئ، ضمن هذه النقاط أهم الاتجاهات والمواقف التى واجهها الفكر اليونانى بصفة عامة، والمنطق بصفة خاصة، وسيلاقى أيضًا ما يعبر عن موضوع البحث الذى نقدمه. ونظرًا لأهمية حركة الترجمة والنقل، وتميز الدور الذى لعبته فى قيام الحضارة الإسلامية، وبناء الآراء والاتجاهات فى الفلسفة الإسلامية رأينا أن نبدأ بها.

أولاً: حركة الترجمة والنقل

كان لحركة الترجمة الدور الفعال فى إقامة نسق حضارى إسلامى جديد عرفه المجتمع الإسلامى، كما تعد من العوامل الرئيسة فى بناء الفكر الفلسفى والمنطقى الذى ساد منذ ظهور العلم اليونانى وذلك لما قدمته هذه الحركة من كتب غزيرة، وجهود وافرة فى العلم والمعرفة فقد جاءت هذه الجهود امتدادًا لتأثيرات الفكر اليونانى التى نفذت إلى العالم الإسلامى عن طريق عدة قنوات أهمها:

١- فتوحات الإسكندر فى الشرق التى سهلت نقل التراث اليونانى إليه.

٢- أثر الفكر الإسكندراني في تأويل النصوص اليونانية.

٣- دور النقلة والمترجمين من السريان والعرب في نقل تراث اليونان.

وترجمته إما من اللاتينية إلى السريانية، ومنها إلى العربية، وإما من اليونانية مباشرة كما كان أثر "أورجانون أرسطو في المنطق" واضحًا على المسلمين خاصة "بعد أن عول هؤلاء على شراح أرسطو اليونانيين أمثال "تيوفراطس" "وأديموس" والإسكندر الأفروديسي وجالينوس في إيضاحهم لجوانب من فلسفته ومنطقه، وجدناهم يتأثرون كمفكرين وفقهاء بمنهجيته وطرق تحليلاته"[1] ويعني هذا إيضاحًا لأثر أرسطو على مفكري الإسلام دون تخصيص. أما عن بداية ظهور هذه الحركة فكانت في القرن الأول الهجري، مع حركة انتشار الإسلام، إلا أن كتب الترجمة القديمة قالت عن هذه البدايات بأنها لم تكن مؤثرة بشكل دقيق لأنها فاقدة للأصول العلمية للترجمة، وأن بعض السلف لم يشجعوها. وفي ذلك يقول السيوطي: "إن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم، لكنها لم تكثر فيهم، ولم تشتهر بينهم لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها"[2]. إلا أن هذا لا يعني وقف الترجمات نهائيًا، بل ازدهرت ترجمات الفكر اليوناني في عهد المأمون (٨١٣ - ٨٣٧)، وشملت الترجمات عددًا كبيرًا من مصنفات اليونان، إلا أن التركيز فيها جاء على مؤلفات "أفلاطون" و"أرسطو" اللذين كان لهما الأثر الفعال في بناء الحضارة الإسلامية، وجاء هذا بفعل اهتمام العرب بفكرهما والذي يهمنا فيه اهتمامهم بمنطق أرسطو الذي أدخلوه في "علم الكلام" وفي "الفقه" وقد اشتهر في ترجمة ونقل أعمال أرسطو الفلسفية والمنطقية شخص يعرف باسم "حنين بن إسحق" (ولد ١٩٤هـ، ٩٩٠م - توفي ٢٦٤هـ، ٨٧٧م)[3] ويعد من أشهر النقلة في القرن الثالث الهجري، فقد كان يتقن اللغات السريانية، والعربية، واليونانية والفارسية، وإتقان هذه اللغات أكسبه الدقة والمهارة في النقل، ويقول عنه ابن النديم "كان حنين ابن إسحق فاضلا في صناعة الطب فصيحًا باللغة اليونانية، والسريانية،

---

(1) Madkur: "l'organon d'aristot dans le monde arabe", vrin, Paris, 1969, p. 3 – 4.

(٢) السيوطي، "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام"، ص١٢.

(٣) انظر ابن أبي أصيبعة، "عيون الأنباء في طبقات الأطباء"، دار الثقافة، بيروت، ط٤، ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م، جـ٢، ص١٣٩، انظر أيضًا، القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء" ص١٩٩ وذكره أيضًا ابن النديم في "الفهرست"، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص٤٠٩.

والعربية"[٤]، وكان حنين أحد أربعة نقلة مشهورين بالجودة والدقة فى نقلهم، إذ يقول صاعد الأندلسى "أبو زيد حنين بن إسحق، أحد أئمة التراجمة بالإسلام. إن حذاق الترجمة بالإسلام أربعة: حنين بن إسحق العبادى، ويعقوب بن إسحق الكندى، وثابت بن قرة الحرانى، وعمر الفرخان الطبرى"[٥]. وإلى جانب هؤلاء نجد "عبد الله بن المقفع" الذى يقول عنه ابن النديم فى الفهرست: "كان فى نهاية الفصاحة والبلاغة كاتبًا وشاعرًا فصيحًا، وكان أحد النقلة من اللسان الفارسى إلى العربى مطلعًا باللغتين فصيحًا بهما .."[٦]. و"أبى بشر متى بن يونس" (توفى ٣٢٨هـ - ٩٤٠م)، "ويحيى بن عدى" (توفى ٣٦٤م). و(أبو على بن إسحق بن زرعة - ت ٤٠٨هـ)[٧]. هؤلاء جميعًا شاركوا مشاركة فعالة فى نقل وترجمة العلوم الفلسفية والمنطقية.

وإذا ما رجعنا إلى حنين ابن إسحق، نجده قد قام بترجمات عدة للمنطق، حيث أنه قدّم ترجمة دقيقة لكتاب المقولات لأرسطو فى القرن التاسع الميلادى، (الثالث الهجرى) وهذه الترجمة تعتبر الأولى من نوعها حيث ترجم الكتاب مباشرة إلى العربية، أما بقية الترجمات فكانت تتم من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية، والسبب فى ذلك حسب ما أرى أن الذين قاموا بحركة الترجمة فى البداية كانوا لا يعرفون اليونانية، وكانت معرفتهم بالسريانية أوثق، ومنها ترجموا إلى العربية، ومما هو جدير بالذكر أن كثيرًا من الترجمات شابها التشويه والنقص، وما حدث من أخطاء فى الترجمة العربية التى تمت من السريانية راجع كله إلى ضعف الترجمات السريانية التى تمت من اليونانية، إلا أن الكثير من المهتمين بعلوم اليونان فطنوا إلى هذا الضعف، فعالجوه بتعلم اللغات السائدة فى ذلك الوقت، وحظيت اللغة العربية باهتمام شديد من المترجمين أنفسهم، وكثرت فى حينها الترجمات ليس فقط من اللغة السريانية بل من اللغة الهندية، والسنسكريتية، واليونانية وقويت الترجمات

---

[٤] ابن النديم، الفهرست، ص٤١٩م. انظر أيضًا ابن أبى أصيبعة "طبقات الأطباء" فقال عنه "وكان حنين أعلم أهل زمانه باللغة اليونانية والسريانية والفارسية والدراية فيهم مما لم يعرفه غيره من النقلة الذين كانوا فى زمانه، مع دأب إليه أيضًا فى إتقان العربية والاشتغال بها حتى صار من جملة المتميزين فيها. جـ١، ص١٤٢.

[٥] انظر ابن أصيبعة، "عيون الأنباء"، ط٢، ١٧١، الشهرستانى، "الملل والنحل"، تحقيق محمد سيد كيلانى، ط٣، ص٦ انظر البيهقى، تتمة صوان الحكمة، ص٣، أيضًا البيهقى، "حكماء الإسلام" ص١٦.

[٦] ابن النديم "الفهرست"، ص١٧٢.

[٧] ابن أبى أصيبعة، "عيون الأنباء"، جـ٢، ص٢٢٩.

حتى أصبح لها عظيم الأثر فى دخول العلوم اليونانية العالم الإسلامى ونخص بالذكر عهد الخليفة هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٨م) إذ عمت الترجمة جلّ العلوم اليونانية، وجاء التركيز على "المنطق"، فيقول أحد مؤرخى المنطق الغربيين: "أما المنطق الأرسطى فكان ذا مجد عند العلماء العرب كما كان عند السريان والأرمنيين، وكانت تعرف المقولات، والتفسير، والتحليلات الأولى، والأغاليط.."[٨].

ويبين القول السابق قيمة وأثر المنطق الأرسطى على العرب وفلاسفتهم، كما يوضح اهتمامهم بأجزاء المنطق التى تبين صلتها باللغة، وبعبارة أوضح هذه الأجزاء المنطقية ذات الأصل اللغوى وهو الأمر الذى يقودنا إلى الإقرار بأن فلاسفة ومناطقة العرب والمسلمين من البداية اتجهوا للبحث فى الأصول اللغوية للمنطق. وقد جاء الكندى أول فلاسفة العرب، والمشهور "بفيلسوف العرب"، وهو أول أرسطى شرقى، درس باهتمام أرسطو، وشارحه الإسكندر الأفروديسى الذى تنتسب إليه نظريته فى العقل. ومصداقًا لهذا يقول الكندى نفسه: "فحسن بنا أن نلزم فى كتابنا هذا عاداتنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولاً تامًا على أقصر سبله، وأسهلها سلوكًا على أبناء هذه السبيل .."[٩]. يؤكد الكندى فى قوله على أهمية ترجمة العلوم السابقة لمالها من الفضل فى تسهيل مهمة المهتمين بالفكر - ولما تقوم به من إظهار المكمون من الفكر فى لغته الأصلية.

ما تقدم يؤكد لنا معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية منذ القرن الأول الهجرى، حيث جاء اهتمامهم بالفكر اليونانى مبكرا "وكان أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم.."[١٠]. ولعلّ هذا الاهتمام بالمنطق جاء بسبب أهميته بالنسبة للفكر، أو جاء من الدور الذى سيلعبه فيما بعد فى تطور العلوم العربية. ولا شك أن الاهتمام بالمنطق من قبل المناطقة العرب والمسلمين ابتدأ بمنطق أرسطو لأنه كان أكثر تنظيمًا وتنسيقًا ووضوحًا بالنسبة لهم، وخاصة بعد أن تمت ترجمته إلى اللغة العربية ويقول النشار نقلا عن صاعد: "إنّ مؤرخى الفكر الفلسفى فى العالم الإسلامى يذكرون أن أقدم تراجم الكتب اليونانية، ترجمة كتب أرسطوطاليس المنطقية فى صورة المنطق - وهى كتاب "قاطيغورياس"، وكتاب

---

(٨) ماكوفلسكى، "تاريخ علم المنطق"، ص٢٤٠، أيضًا أشار النشار إلى هذه النقطة فى مناهج البحث، ص١.

(٩) الكندى، "الرسائل"، تحقيق، أبو ريدة، ط٢، جـ٢، ص١٥٣.

(١٠) انظر، صاعد الأندلسى، "طبقا الأمم"، ص٨٥.

"بارى أرمينياس"، وكتاب "أنالوطيقا الأولى"، و"إيساغوجى لفرفريوس"[11]، فاهتمام المترجمين بهذه الكتب لم يأت من فراغ، بل جاء من قيمة ما تحتويه، من علوم فى غاية الأهمية، وكان لابن المقفع (١٣٩هـ) ترجمة فريدة من نوعها للمنطق، وكانت له مختصرات كثيرة لكتب المنطق، وعن هذه المختصرات يقول القفطى "إن ابن المقفع اختصر بارى أرمينياس"[12]، إضافة إلى هذا دخل الأورجانون الأرسطى العالم الإسلامى بأكمله إذ "قام حنين بن إسحق (١٩٤هـ - ٢٦٤هـ) ومدرسته بنقل الأورجانون جميعه من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية، ثم إلى اللغة العربية، أو من اللغة اليونانية إلى العربية مباشرة"[13]. فدخل الأورجانون بأكمله إلى العالم الإسلامى عن طريق هذه الترجمات، وترجمات أخرى ذكر بها ابن النديم قائلاً: "ومن المترجمين الذين ترجموا بعض أجزاء الأورجانون عبد المسيح بن ناعمة الحمصى.."[14] ومترجم آخر هو يحيى بن عدى (متوفى ٢٦٤هـ) وقد ورد اسمه عند النشار إذ يقول عنه: "ثم أتى بعد هؤلاء سريانى آخر له أهميته فى ترجمة المنطق هو يحيى بن عدى... وقد سمى المنطقى لشهرته فى ترجمة المنطق، ولم يكتف يحيى بن عدى بالترجمة، بل اختصر بعض الكتب المنطقية، وعلى العموم ترجم المنطق الأرسطوطاليسى تراجم عدة وتم نقلها إلى العالم الإسلامى، ووصلت إلينا فى العصور الحديثة ترجمة كاملة للأورجانون"[15].

هكذا جاء اهتمام المترجمين بكتب الفلسفة والمنطق اليونانية، حيث انكب عليها العرب بشغف منقطع النظير. واستخرجوا منها ما يهمهم، وخاصة فى مجال المنطق، وهو العلم الذى لم يتركوا أو يهملوا منه شيئا. حتى اتفق جمهور المؤرخين على أن المنطق أو العلم العقلى حظيى باهتمام فلاسفة العرب ومناطقتهم، وجاء ضمن الكتب التى حملت الفكر اليونانى فى جميع العلوم (فلسفة

---

[11] النشار، "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام"، ص٥.

[12] أاظر القفطى، "أخبار الحكماء" ص٧٥، وفى هذا الصدد قال عنه دى بور: "وقد أخذ ابن المقفع، وهو مجوسى الأصل فارسى نصيبًا كبيرًا فى هذه الحركة، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلاّ باصطلاحات انفردوا بها، ولم يخلص إلينا شئ مما ترجمه من الفلسفة، "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" ص٣٦.

[13] النشار، "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام"، ص٧.

[14] الفهرست لابن النديم، ص٢٢٤.

[15] النشار، "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام"ص٨ أما عن الترجمة التى قال عنها فإنها موجودة بمكتبة القاهرة كنسخة مصورة عن نسخة مكتبة باريس، تحت رقم(٢٣٠٥٦).

ورياضة وطبيعة)، "وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الحظوة شيئا فشيئا فى دوائر الأطباء، وفى قصور الخلفاء. وأول من نال هذه الحظوة بالطبع هى كتب المنطق، وبعض ما فى الطبيعة.."[١٦] وأخيرا نختم حديثنا عن حركة الترجمة بنص يوضح القصد الذى نرمى إليه "لقد نقلت كتب أرسطو المنطقية وترجمت إلى اللغة العربية ترجمة تمتاز بالدقة، بل إن الترجمات قد تعاقبت على النص الواحد، مما يشهد بأنهم قطعوا شوطًا بعيدًا فى الترف العقلى حتى ترجمت بعض كتب أرسطو المنطقية أربع مرات، فضلاً عن أنهم لم يقنعوا بما كان يقدم إليهم فأحسن إليهم نفر بمتابعة الترجمة للنص الواحد بعينه حتى يستقر على قواعد ثابتة .."[١٧].

والنص يبين لنا اللهفة الشديدة التى لاقتها كتب أرسطو داخل البيئة العربية والتى فيما بعد ظهر المؤيد بشدة لهذه الكتب، والرافض لها بشدة وبعد ذلك ينتقل بنا مجال البحث إلى النظر فى أثر المنطق على الفكر الفلسفى الإسلامى من خلال فلاسفته.

ثانيًا: تعريف الفلاسفة المسلمين للمنطق:

قدم الفلاسفة المسلمون عدة تعريفات للمنطق جلّها يدور حول أنه "علم للقُوانين" أو "علم للموازين"، فيقول عنه حاجى خليفة صاحب كتاب "كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون": "ويسمى علم الميزان، وهو علم يتعرف منه كيفية اكتساب المجهولات التصورية والتصديقية من معلوماتها، وموضوعه المعقولات الثانية من حيث الإيصال إلى المجهول، أو لنفع فيه والغرض منه ومنفعته ظاهرتان من الكتب المبسوطة فى المنطق[١٨].

وبالرغم من أن صاحب هذا التعريف غير متخصص فى المنطق، إلا أنه استطاع أن يقدم تعريفًا مقتبسًا من وظيفة المنطق، - كما يعد هذا التعريف تعريفًا قاموسيًا أو معجميًا يرادف "المنطق" بعلم الميزان - وقد استفاد منه فيما بعد جل

---

[١٦] دى بور، "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" ص٤٢.

[١٧] بدوى، "منطق أرسطو"، انظر تصدير الكتاب.

[١٨] انظر "كشف الظنون"، ص٥٤٤، تحت باب "علم المنطق" وكتب يقول إضافة إلى ما تقدم، "سماه أبو نصر الفارابى رئيس العلوم، ولكونه آلة فى تحصيل العلوم الكسبية النظرية والعلمية لا مقصودها بالذات سماه الشيخ الرئيس بخادم العلوم، وحكى أبو حيان فى تفسيره (البحران) أن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق بالفمعل ..".

فلاسفة المسلمين، إذ جاء فيه أنه علم لا يطلب لذاته بل إنه العلم الذى يمثل الوسيلة التى يكتسبها الإنسان ليكون بها ملكة التحليل والحكم، ليستخدمها فى معرفة بقية العلوم، ليستطلع الغرض منها، ومدى منفعتها له فى جوانب حياته المختلفة، إلى جانب "علم المنطق" الذى أصبح يمثل لديه العامل المساعد فى تحديد ماهية العلم وهو آلة للكشف عن قيمة هذه العلوم. التى من خلالها حظى بتعريفات عديدة، غرضها الأصلى تحقيق هذا الاتجاه، واحتل بها مكانة الصدارة فى اهتمام الفلاسفة واللغويين، والفقهاء.

فالمنطق بهذا المعنى أصبح العلم الذى يميز بين الأحكام التى يصدرها الإنسان ويحدد مدى صحتها من فسادها، ولا شك أن هذا العمل يتطلب قوانين للحكم، وهو السبب الذى جعله يضع القوانين التى عرفت "بقوانين الفكر الأساسية"، وبها أصبح "علم القوانين"، ولكن ما أود الإشارة إليه قبل عرض التعريفات الإسلامية والعربية للمنطق، هو أن مسألة تعريف "المنطق بعلم القوانين" خلقت إشكاليات كبرى بين شراح أرسطو، أساسها هل المنطق علم؟ أم فن؟ لأن بها تتحدد ماهية هذا العلم، واسمه الذى ينطبق على وظيفته.

ويمكن القول أن التعريفات التى وضعها الفلاسفة المسلمون للمنطق وقعت فيها اختلافات كثيرة ترددت بين الإشارة إليه بأنه "الفكر والعقل" أو أنه "النطق واللفظ"، وبخاصة أنهم كانوا متأثرين باللغة فى دراستهم للمنطق.

كما أود أن أشير إلى مشكلة أخرى جعلتهم متذبذبين فى تعريفاتهم للمنطق - وهى كما سبق وأن عرفنا أن أرسطو وهو أول منظم للمنطق بشكله العلمى، لم يحدد إسمه، بل عرف عنده من خلال وظيفة "التحليل" بأنه نظام فقط، ومن هنا جاءت الإشكالية فى التعريف لدى شراح أرسطو فى العصور الوسطى من المسلمين وغيرهم.

ولعل الفلاسفة المسلمين الذين تناولوا منطق أرسطو بالنقل والشرح كانوا متأثرين بما ورد عنده، فقربوا الاسم لما يعنيه أرسطو، لكن المهم والذى تجدر الإشارة إليه أنهم عندما قاموا بتعريفه وهمّوا بإدخاله إلى العربية اختلف الأمر، وهو ما سنوضحه فى عرضنا الآتى لآراء هؤلاء الفلاسفة.

١- الفارابى:

قام الفارابى (أبو نصر) وهو أول منطقى عربى - بعرض موضوع المنطق، وغرضه وفروعه، ووضع ضمن عرضه تعريفًا للمنطق قدّم فيه المنطق على سائر العلوم، حيث أعطى تعريفه فى جملة "القوانين التى شأنها أن تقوّم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات"[١٩].

وواضح من حديث الفارابى أنه يريد أن يبين قيمة علم المنطق من خلال وظيفته، التى فيها يعنى علم القوانين التى تحتاجها بقية العلوم الأخرى، ويعتبر هو المسئول عن وضع المنهج الذى تسير عليه من أجل الكشف عن الحقائق العلمية، كما يظهر لنا الفارابى فى تعريفه السابق للمنطق بأنه مدين لأرسطو، ومتأثر بما جاء عنده فتعريفه مشتق من المعنى الذى قصده أرسطو فى المنطق.

كما نجده يقول فى موضع آخر مؤكدًا لرأيه السابق: "إنّ القوانين المنطقية التى هى آلات يمتحن بها فى المعقولات مالا يؤمن أن يكون العقل قد غلط فيه أو قصر فى إدراك حقيقة تشبه الموازين والمكاييل التى هى آلات يمتحن بها فى كثير من الأجسام"[٢٠].

ويؤكد الفارابى فى تعريفه على رئاسة المنطق للعلوم وذلك من خلال المصطلحات أو الألفاظ التى أكد عليها فى التعريف مثل "آلة يمتحن بها" و"الموازين" و"المكاييل"، فهو آلة، وميزان، ومكيال ويعنى أنه آلة أى قانون يعرف به الخطأ من الصواب، والصحيح، من الفاسد فى المعقولات، وميزان نقيس به أو نزن به قيمة هذه المعقولات، وبما أن جميع العلوم تحتوى على المعقولات، لذلك فالمنطق هو القانون الذى يحدد قيمة هذه العلوم، فهو المعيار الحقيقى الذى نقيس به ما يحتويه العلم.

كما يتضح أيضًا من التعريفين السابقين أن الفارابى يركز على الجانب التطبيقى للمنطق وذلك باستعماله - أى المنطق - كأداة لقياس الحجج فى العلوم، والحكم عليها من ناحية الصحة والفساد، أما الجانب النظرى للمنطق فلم يتضح إلا

---

(١٩) الفارابى، "إحصاء العلوم"، ص٥٣.

(٢٠) المرجع السابق، ص٥٤.

فى استعماله لكلمة "قوانين" إذن فالمنطق: "يبين من غرضه عظيم غنائه، وذلك فى كل ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا، وفيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا"[٢١].

فى تقديرى أن سبب عدم تركيز الفارابى على الجانب النظرى للمنطق راجع إلى أنه سبق التركيز عليه من الشراح الأوائل لأرسطو، وأنه لن يرق فى أهميته إلى مرتبة الدور التطبيقى للعلم.

ولكن من خلال اهتمامنا فى هذا البحث عمّا يحتويه عمل المنطقى، أيكون "اللفظ" أم "المعنى" فهذا لا يتضح إلا بقدر ما قال هو نفسه "من أنه يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطى من قوانين الألفاظ"[٢٢]. وهو ما سيتم التركيز عليه فى الباب الذى يخصص لهذا الموضوع وبشكل دقيق من خلال كتابه "الألفاظ المستعملة فى المنطق" الذى قال فيه متأثرًا بالسابقين عليه وعلى رأسهم أرسطو: "ينبغى أن نفتتح النظر فى هذه الصناعة بما قد قيل أن العادة قد جرت أن نفتتح به فى كل كتاب فالغرض فى هذه الصناعة هو تعريف جميع الجهات وجميع الأمور التى تسوق الذهن إلى أن ينقاد لحكم ما على الشئ أنه كذا أو ليس كذا - أى حكم كان - والتى بها تلتئم تلك الجهات والأمور"[٢٣].

ويعنى أن صناعة المنطق تحوى التعريفات للأشياء وحدودها وهو العلم الذى يحوى هذه التعريفات، والتى تحتاجها العلوم جميعها، وهى التى تكتسب القدرة على وضع الحدود للأشياء، وهى التى تعرف الذهن الطريق الصحيح، وتميزه من الفاسد، ويقول أيضًا: "منفعة هذه الصناعة أنها هى وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا هل هو حق أو باطل .."[٢٤]. إذن فمن خلال فائدتها استطاع أن يضع لها تعريفًا يتضمن إكساب الإنسان القدرة على التمييز بين الحق والباطل، ويعنى هذا بيان مدى أهمية الدور الذى يقوم به "المنطق" فى تطور الفكر الإنسانى، وبه يعد المنطق آلة تكسب الإنسان القوة والقدرة على معرفته للموجودات، وهو ما يقوم به مبحث الحدود فى المنطق، ويشبهها الفارابى بصناعة النحو فى قوله: "هى آلة يقوى بها الإنسان على معرفة الموجودات، كما أن صناعة

---

(٢١) المرجع السابق، ص٥٤ – ٥٥.

(٢٢) المرجع السابق، ص٦١.

(٢٣) الفارابى، "الألفاظ المستعملة فى المنطق"، ص١٠٤.

(٢٤) المرجع السابق، ص١٠٦.

النحو تشمل الألفاظ .."[٢٥]، وهو يعنى أن المنطق يحوى "الحدود"، واللغة تحوى "الألفاظ"، ودورهما واحد من هذه الناحية.

وقال الفارابى فى رسالة صدّر بها المنطق معرفًا له: "قصدنا النظر فى صناعة المنطق، وهى الصناعة التى تشتمل على الأشياء التى تسدد القوى الناطقة نحو الصواب فى كل ما يمكن أن يغلط فيه .."[٢٦].

كل التعريفات التى قدمها الفارابى "للمنطق" تدور حول أنه صناعة، أو آلة تعين الذهن على فهم الموجودات، والتعبير عنها، وهذه الآلة تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ فى تعريف الأشياء التى تصادفه ولا شك أن هذه التعريفات، مصدرها أرسطوطاليس، من خلال أن المنطق "آلة قانونية" تعين الذهن على التفكير وتحميه من الوقوع فى الخطأ، وهذا ما ضمنه أرسطو فى أورجانونه.

وفى إطار مقارنة الفارابى المنطق باللغة قال: "فنسبة علم النحو إلى اللسان والألفاظ كنسبة علم المنطق إلى العقل والمعقولات، وكما أن النحو عيار اللسان .. كذلك علم المنطق عيار للعقل .."[٢٧].

فالنحو المتضمن للألفاظ، يشبه المنطق المتضمن للعقل والمعقولات، وهذه المقارنة توصلنا إلى أن هناك علاقة قائمة بين المنطق واللغة، وذلك من ناحيَة محتوياتهما، ووظائفهما.

٢- ابن سينا:

لم يقف الحديث حول تعريف المنطق عند هذا الحد، بل إن الفلاسفة المسلمين الذين اشتغلوا فى مجال علم المنطق، وضعوا له تعريفات متعددة، وفى الوقت نفسه - كما سبق ذكر ذلك - كانت تعريفات مختلفة، فجاء ابن سينا وبحث فى "المنطق" فى كتابه "الشفاء" قائلاً: "فغاية علم المنطق أن يفيد الذهن معرفة هذين الشيئين فقط، وهو أن يعرف الإنسان أنه كيف يجب أن يكون القول الموقع للتصور، حتى يكون معرفًا حقيقة ذات الشئ، وكيف يكون، حتى يكون دالاً عليه، وإن لم يتوصل به إلى حقيقة ذاته، وكيف يكون فاسدًا .. وأيضًا أن يعرف الإنسان أنه

---

[٢٥] المرجع السابق، ص١٠٧.

[٢٦] الفارابى، نص التوطئة، الفصول الخمسة، "إيساغوجى"، ص٥، كتاب "المقولات" "العبارة"، تحقيق د. رفيق العظم، تحت تسمية "المنطق عند الفارابى"، ص٥٥.

[٢٧] نفس المرجع، ص٥٥ - ٥٦، انظر أيضًا كتابه "إحصاء العلوم" ص٥٤.

كيف يكون القول الموقع للتصديق حتى يكون موقعًا تصديقًا يقينيًا لا يصح إنتقاضه.."[٢٨].

فالمنطق عند ابن سينا غايته إفادة الذهن فى معرفة التصورات الحقيقية للأشياء، وتعريفه طريقة اكتشاف صحة الأفكار وفسادها ليؤدى به إلى معرفة يقينية التصديقات التى تنطبق على التصورات الذهنية، وهذان هما الأساس فى المنطق، فأولاً "التصور"، وثانيًا "التصديق"، معرفتهما تؤدى إلى التفكير الصحيح.

وقال أيضًا فى كتاب "النجاة": "وصنفت الكتاب على نحو ملتمسهم مستعينًا بالله ومتوكلاً عليه فبدأت بإيراد الكفاية من صناعة المنطق لأنه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصور، ونصدق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله .."[٢٩].

وهذا القول ليس ببعيد عن القول الأول، لأنه ربط المنطق بمعرفة التصور والتصديق باعتبارهما المهمتان الأساسيتان للمنطق، وعلى المنطقى مراعاة فهمها الفهم الجيد، وذلك لكى ينطبق عليه اللفظ "منطقى" وهذا المبحثان اعتبرهما أساس المنطق القديم، وفى مجالهما دراسة الألفاظ، وهى التى جعلت المنطقى فى كثير من مواضعها يقترب لدراسة اللغة، حتى قيل عنها أنها مباحث منطقية بالرغم من أنها مباحث لغوية من أول بدايتها.

وأشار ابن سينا فى موضع آخر معرفًا المنطق قائلاً: "فالمنطق هو الصناعة النظرية التى تعرف أنه من أى الصور والمواد يكون الحدّ الصحيح الذى يسمى بالحقيقة حدًا، والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهانًا، وتعرف أنه عن أى الصور والمواد يكون الحدّ الإقناعى الذى يسمى رسمًا. وعن أى الصور والمواد يكون القياس الإقناعى الذى يسمى ما قوى منه وأوقع تصديقًا شبيهًا باليقين جدليًا، وما ضعف منه وأوقع ظنًا غالبًا خطابيًا، وتعرف أنه عن أى صورة ومادة يكون الحدّ الفاسد، وعن أى صورة ومادة يكون القياس الفاسد الذى يسمى مغالطيًا وسوفسطائيًا، وهو الذى يتراءى أنه برهانى وجدلى ولا يكون كذلك .."[٣٠].

---

(٢٨) ابن سينا، الشفاء، "المدخل"، تحقيق جورج شحاتة قنواتى، ومحمود الخضيرى، وأحمد فؤاد الأهوانى، ص١٨.

(٢٩) ابن سينا، "النجاة"، ط٢، ص٣.

(٣٠) المرجع السابق، ص٤.

ما جاء به ابن سينا فى النص كان جامعًا مانعًا لما يعنيه المنطق، واعتمد فى قوله على فائدة صناعة المنطق بأنه صناعة نظرية، مركزًا فيه على الجانب النظرى للمنطق لما له من فوائد متعددة فى وسائل المعرفة التى بين فيها ما يلى:-

١- الحدّ الصحيح من الفاسد، وهو من المباحث الرئيسة فى المنطق.

٢- القياس البرهانى، الذى تتمثل فيه صحة القول والنظر فى الأشياء.

٣- معرفة صورة الأشياء عن طريق التعريف بالرسم - ويعتبر هذا تعريفًا حديًا.

٤- بين الجدل الذى يتمثل فى الملكة الإقناعية التى يمتلكها الإنسان وقوة الحجة الاستنباطية، أو الاستقرائية، وهى الحجج المنطقية التى تكون بها الجدل المنطقى، وعرج على تعريف القياس الإقناعى بأنه قول إما أن يقوى ويصبح جدلاً، أو يضعف ليصبح خطابيًا لأن قضاياه ظنية ومشكوك فيها.

٥- بين ابن سينا طريقة إكساب الفكر ملكة التفرقة بين فساد الحدّ وصحته.

٦- أشار فى هذا التعريف إلى أن هناك قياسًا مغالطيًا، وهو القياس الذى استعمله السوفسطائيون حتى عرف باسمهم "بالقياس السوفسطائى" الذى جعل كثيرًا من الناس يظنون أنه قياس برهانى جدلى، وقدم ابن سينا تحذيرًا من هذا القياس لأنه يوقع الذهنَ فى الخطأ، وعلى المنطقى معرفة هذه الجزئيات من المنطق حتى لا يحدث لديه خلطًا يذهب بحقيقة الأشياء عن الأعيان، ويكون المنطق من جرائها مشوشًا.

هذا هو المنطق حسب رأى ابن سينا، فهو آلة تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ وأنه صناعة لابد للإنسان أن يتعلمها للتخلص من فكره المشوش، ويقوى على التحليل وبيان ما هو فاسد فى الفكر، ولم يكتف ابن سينا بما قدمه فى تعريفه للمنطق الذى اشتقه من دوره، فأيقن أن دور المنطق يتضمن فى قوله: "ونسبة هذه الصناعة (المنطق) إلى الرؤية الناطقة التى تسمى النطق الداخلى، كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة التى تسمى النطق الخارجى .."[٣١]. فقد بين ابن سينا أن المنطق يختص بالنطق الداخلى، وهو العقل والفكر، فهو يهتم بالجواهر العقلية، أما النحو فهو العلم الذى يهتم بالظاهر، أى بالكلام أو المنطق، وهو التعريف العربى للمنطق - كما قدّم ابن سينا كتابه "العبارة" الذى يعدّ فى مضمونه أساسًا لعلم النحو، حيث قدم فيه

---

[٣١] انظر ابن سينا، "المدخل"، ص٢٠، قارن فى ذلك "كتاب النجاة" لابن سينا، ص٥.

دراسته للكلمة وبنائها "فمبحث العبارة - منذ صاحب المنطق أرسطوطاليس- يتعامل مع الاسم والكلمة = (الفعل) والألفاظ الدالة عليها مقرونة باللغة .. لذا كان لهذا المبحث تأثيره وإسهاماته فى تكوين النحو العربى .."[٣٢].

ومن أهم نقاط الكتاب ما قدّمه فى مسألة التصورات، وألفاظها المعبرة عنها كما "نلمس فى حدّ ابن سينا المفصل نحوًا من الجمع بين مفاهيم المنطق واللغة بصدق وإخلاص"[٣٣].

وفى الحقيقة فإن ابن سينا أراد أن يخلط بين المنطق كوظيفة للفكر، والمنطق كعلم يرسم للفكر طريقه للبحث عن حقائق الأشياء، إلا أنه فى هذا الخلط بين لنا وجود عدة ظواهر لابد من دراستها منها موضوع المنطق الذى يكمن فى دراسة المعنى فقط دون اللفظ، حيث يضطرنا ذلك إلى القول بأن مبحث الألفاظ مبحث لغوى لا منطقى وهو ما يجعل مبحث الألفاظ الكلية والجزئية مبحثًا لغويًا، وبهذا يتم الفصل بين المنطق واللغة، وإذا تم الفصل تظهر صعوبة ربط اللفظ بالمعنى، خاصة وأن جميع كتب المنطق القديمة تبدأ بدراسة الألفاظ من حيث هى مرتبطة بالمعنى أو الألفاظ لوحدها، فهنا جاءت ضرورة ربط المنطق باللغة - التى يتحدث عنها بحثنا، وابن سينا فى كتابه "الشفاء" ومختصره "كتاب النجاة" تناول هذه القضايا دون فصل وهذا ما سيتم توضيحه ضمن محتوى هذا البحث.

ومن التعريفات المشهورة "للمنطق" تعريف "الساوى" الذى قدمه للمنطق فيقول: "المنطق قانون صناعى عاصم للذهن عن الزلل ومميز لصواب الرأى عن الخطأ فى العقائد .."[٣٤]. ولا شك أن هذا التعريف يرجع فى أصله إلى أرسطو، لأنه أشار فيه إلى أن المنطق قانون، فهو القانون الذى يبين للذهن الطريق الصحيح، ويساعده على التمييز بين الرأى الصحيح من الفاسد، وبصفة خاصة فى العقائد عند الإنسان.

٣- إخوان الصفا:

عرف إخوان الصفا المنطق فى الجزء المخصص له من رسائلهم فيقولون عنه. "إنّ المنطق مشتق من نطق ينطق نطقًا، والنطق فعل من أفعال النفس

---

(٣٢) انظر "كتاب العبارة،والمقدمة" التى كتبها المحقق.

(٣٣) المرجع السابق، انظر المقدمة.

(٣٤) الساوى "البصائر النصيرية"، تحقيق المرحوم الشيخ محمد عبده، ص١.

الإنسانية، وهذا الفعل نوعان: فكرى، ولفظى، فالنطق اللفظى هو أمر جسمانى محسوس، والنطق الفكرى أمر روحانى معقول .."[٣٥].

وما قدّمه إخوان الصفا يبين اتجاههم اللغوى المحض فى المنطق، وفوق ذلك تجدهم فى الجزء الذى خصصوه للمنطق، يسمونه "المنطق اللغوى" وهو الذى اشتق من "النطق" فهو ظاهرى يعتنى بالألفاظ فقط، وهذه الألفاظ تصدر عن حركة اللسان، وهذا النوع من المنطق ينطوى تحت "اللغة" لأنها هى التى عنت بالكلام وأقسامه، وبالألفاظ التى تقال على الأشياء أما "المنطق الفلسفى" الذى اختص بالبحث فى الفكر، والعقل، وموضوع اللفظ الداخلى أى محتوى الفكر أو المعنى وهو الذى أشاروا إليه بالميزان فى قولهم: "ولمّا كان فى صحة الوزن والكيل يحتاج إلى شرائط من عيار الصنجات، وصحة المكيال والميزان، وتقويم الكيل والوزن بها .. وقد ذكر ذلك فى كتب المنطق الفلسفى .."[٣٦].

وواضح من النص أن إخوان الصفا يريدون توضيح الفرق بين "المنطق الفلسفى" و"المنطق النحوى"، فالمنطق الفلسفى هو الميزان الذى نزن به حقائق الأشياء المكونة للفكر الإنسانى وفيه اختلاف عن "المنطق النحوى" الذى عنى باللفظ الذى يشير إلى ظاهر الأشياء لا باطنها لأنها ليست من خصائصه، ولا اختصاصاته، فالفرق بين "المنطق" و"اللغة" عندهم واضح من خلال تعريفهم للمنطق، والذى يؤخذ على تعريف إخوان الصفا للمنطق أنه يحمل الصفة الأرسطية.

وعلم المنطق له عدة تسميات متناثرة بين أفكار المناطقة العرب وفلاسفتهم فيقول "الخوارزمى الكاتب فى كتابه "الحدود الفلسفية": "وهذا العلم يسمى باليونانية "لوغيا" وبالسريانية "مليلوتا"، وبالعربية "المنطق" .."[٣٧].

فالمنطق عرف فى كل الحضارات، وبكل اللغات، والاختلاف وقع فقط فى التسمية التى أطلقت على هذا العلم، إلاّ أن المحتوى واحد.

---

[٣٥] إخوان الصفا، "الرسائل"، المجلد الأول، ص٣٩١ – ٣٩٢.

[٣٦] المرجع السابق، ص٣٩٤.

[٣٧] الخوارزمى: "الكاتب"، "كتاب الحدود الفلسفية"، نشر هذا الكتاب ضمن كتاب "المصطلح الفلسفى عند العرب"، دراسة وتحقيق، د. عبد الأمير الأعسم، ص٢١٥.

٤- الإمام أبو حامد الغزالي:

نقد صاحب "تهافت الفلاسفة" منطق أرسطو، وقد خلط بين العلوم اليونانية والعلوم الكلامية الإسلامية، وهو المأخذ الذى أخذ عليه، وأشاد الغزالى بهذا العلم فى مقدمة كتابه "المستصفى فى علم الأصول" فيقول: "إنّ من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلاً"[٣٨]. ثم عرفه فى كتابه "مقاصد الفلاسفة" قائلاً: "المنطق هو القانون الذى يميز صحيح الحد عن غيره، فيتميز العلم اليقينى عمّا ليس يقينيًا، وكان الميزان أو المعيار للعلوم كلها .."[٣٩].

ولهذا فإن المنطق عند الغزالى هو علم معيارى نزن به بقية العلوم، وأن قوانين المنطق تعتبر معايير ثابتة بالنسبة للفكر، فعلى كل مفكر واجب هو الإرتقاء إليها، والإلمام بها، ومن هذا المنطق سمى الغزالى أحد كتبه "معيار العلم فى المنطق"، ومعيارية المنطق جعلت الباحثين فى العصر الحديث يقومون بدراسات متعددة غرضها التفريق بين العلوم النظرية والعلوم المعيارية، وأنهم عدُّوا المنطق والأخلاق والجمال من العلوم المعيارية.

واستخدام الغزالى كلمة "قانون" فى تعريفاته المتعددة للمنطق يعنى أن المنطق هو آلة للعلوم النظرية والتطبيقية، وهذا الرأى انتقل به - أى الغزالى - إلى معيارية المنطق، الاتجاه الذى لاقى رفضًا شديدًا من فلاسفة ومناطقة العصر الحديث، فكان مقصدهم أن يقولوا بأن المنطق علم نظرى بما يحويه من قوانين، والتى عرفت بقوانين الفكر الأساسية، ويكون علم المنطق، "علم قوانين الفكر".

٥- أبو البركات البغدادى (ابن ملكا):

عرف "أبو البركات" المنطق فى قوله: "بأنه قوانين الأنظار وعروض الأفكار"[٤٠]. وأيضًا وردت كلمة "قوانين" عند أبى البركات، وهذا اتفاق شامل بين المناطقة على أن المنطق علم القوانين فهو "قوانين النظر" أى العلم الذى يقوم بتحديد مجال النظر عن طريق القوانين التى يضعها، وأضاف أبو البركات فى تعريفه بأن المنطق "عروض الأفكار" وعلم العروض فى اللغة والأدب يعرفنا الشعر مستقيمة

---

(٣٨) الغزالى (أبو حامد)، "المستصفى"، تحقيق الشيخ محب الله بن عبد الشكور، ط١، ص١٠.

(٣٩) الغزالى (أبو حامد)، "مقاصد الفلاسفة"، تحقيق سليمان دنيا، ص٣.

(٤٠) أبو البركات البغدادى، "كتاب المعتبر فى الحكمة"، جـ٢ ط١، ص٦.

ومنكسره، وكأنه يريد أن يعقد مقارنة بين المنطق واللغة، وعن طريق المنطق نعرف الحدود والبرهان محقها من باطلها.

ومن الملاحظ على "أبو البركات" أنه تأثر فى تقسيمه للمنطق بأرسطو، فقسمه إلى قسمين، الأول يختص "بالتصورات"، والثانى "بالتصديقات" وهذه سنة القدماء فى تقسيمهم للمنطق ودراسة مبادئه الأولية، حيث أنه بواسطة التعريف - وهو مبحث مهم فى المنطق - نتوصل إلى التصور، وبواسطة القياس - المبحث الأكثر دقة - نتوصل إلى التصديق، ومن هنا نجد أهم مباحث التصورات هو "الحد" وأهم مباحث التصديقات هو "القياس"، ومن هنا ظهر تأثير أرسطو على "أبى البركات"، وتناول هذه المباحث بالشرح والتحليل.

والجدير بالذكر أن أبا البركات يعد من الفلاسفة الذين رفضوا منطق أرسطو إلا أنه استخدم تعبيراته، وطريقة تناوله لمواضيع المنطق، حيث بدأ دراسته البداية التقليدية، وهى دراسة "الألفاظ" و"المعانى" إلى جانب "التصورات" و"التصديقات".

٦- ابن تيمية:

جاء بعد "أبى البركات" تلميذه الذى تأثر به وارتوى من الحوض الذى شرب منه أستاذه، وقام بمهاجمة المنطق الأرسطى، ونقده نقدًا موضوعيًا، هذا المفكر هو "ابن تيمية"، وهو المفكر الإسلامى الذى نقد المنطق بصفة عامة، والمنطق الأرسطى بصفة خاصة، وجاء فى كثير من آرائه بأنه لا فائدة منه حيث قال فى كتابه "نقض المنطق": "وهم متفقون جميعهم على أن النفوس من يستغنى عن وزن علومها بالموازين الصناعية فى المنطق لكن قد يقولون: هو حكيم بالطبع"[٤١].

وورد عند ابن تيمية لفظ "الموازين" وخصصها "بالموازين الصناعية" التى هى فى المنطق، والتى أشير إليها بأنها "قوانين منطقية" إلا أنه لا يعنى أن ابن تيمية

---

[٤١] ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص١٥٧.

رأى ابن تيمية هذا يوضح لنا نقده لآراء المناطقة الذين قالوا فى المنطق بأنه علم القوانين، وأنه ميزان للعقل وكأنه يريد أن يرد على قول ابن سينا فى قصيدته المزدوجة التى قال فيها:

وفطرة الإنسان غير كافية ... فى أن يقال الحق بالعلانية
مالم يؤيد بحصوله آلة ... واقية للفكر من الضلالة

عرف المنطق بالميزان، لكن رفض أن يكون المنطق ميزانًا للعقل حسب رأى السابقين عليه، لأنه وجد الأئمة والفقهاء لم يحتاجوا إليه، وأن الإنسان مفطور على الحكمة، فهو لا يحتاج إلى المنطق ليكون به أو من خلاله حكيمًا، فهو بطبيعته حكيمًا، إلا أن ابن تيمية رأى أن يبدأ بالتعريف ليجد الباب الذى يدخل منه لنقد المنطق، إذ قال فى موضع آخر بصراحة: "وعن الصناعة القانونية التى يوزن بها القياس شئ آخر، فإنهم يزعمون "أنه آلة قانونية تمنع مراعاتها الذهن أن يزل فكره وفساد هذا مبسوط مركوز .."[٤٢]. وهو ما يفيد إيراد التعريف ونقده فى نفس الوقت، فالمنطق بتعريفه الأرسطى لا مكان له لدى ابن تيمية، لأنه يرى فيه القانون الذى أفسد العقول ولم يقومها، وهو الذى أبعد الحق ولم يأت به، وهو الذى أظلم الطريق ولم ينيرها للعقل الإنسانى، فإذن لا فائدة فيه، ولا حاجة إلى دراسته، وأنكر ابن تيمية على الفلاسفة وعلماء الكلام الذين أدخلوه للفكر الإسلامى، وعلى رأسهم "الإمام أبو حامد الغزالى" الذى خلط أبحاثه الكلامية والفقهية بالمنطق الأرسطى اليونانى الأصل.

٧- ابن حزم:

جاء ابن حزم (٣٨٤هـ - ٤٥٦م) الفقيه والمنطقى فى بلاد الأندلس وتناول المنطق بالدراسة وقال فيه: هو "معيار لتقويم الآراء الشرعية وتصميمها .."[٤٣]. واتضح لنا من تمحيص آرائه أنه قام باستخدامه فى مجادلة أهل المذاهب الأخرى، وظهرت قوته المنطقية فى المناظرة والجدل مع الملل والنحل الأخرى.

والمنطق عند ابن حزم يساعدنا على معرفة البرهان وطرقه الصحيحة، ويوضح لنا أيضًا الأباطيل التى تقع من ممارسى السفسطة والمغالطات، ويعرف ابن حزم المنطق بأنه: "هو العلم الذى يقف على الحقائق، ويميزها من الأباطيل تمييزًا لا يبقى معه ريبًا كما أنه علم فيه معرفة العلم كله بكل ما فيه من أجناسه وأنواعه، وأشخاص جواهره وأعراضه، والوقوف على البرهان الذى لا يصح شئ إلا به .."[٤٤].

---

[٤٢] ابن تيمية، "المرجع السابق"، ص١٥٧.

[٤٣] ابن حزم، "التقريب لحد المنطق، والمدخل إليه"، تحقيق إحسان عباس، منشور ضمن رسائل ابن حزم الأندلسى، الجزء الرابع، ص١٠٣.

[٤٤] المرجع السابق، ص١٠٥.

فالمنطق عند ابن حزم له فائدة تشمل سائر العلوم، بما فيها النحو واللغة، والجبر والطب والهندسة، ففى كل هذه العلوم منطق يرسم لها المنهج الذى تسير عليه، وتستخدمه فى إقرار الحقائق.

ومن الواضح أن ابن حزم ركّز على فائدة المنطق الجمة، وفضله على سائر العلوم، فهو لم ينقده من هذه الناحية، بل رأى أنه من خلال فائدة المنطق نستطيع النفاذ إلى ماهيات الأشياء وحقائقها، فهو علم فيه معرفة العلم كله ظاهره وباطنه.

ويعد ابن حزم فى تناوله للمنطق أرسطيًا فقيل عنه: "ولدى الظاهرية هناك ابن حزم .. محافظ كبير من وجهة النظر الفقهية يستخدم إلى أقصى حد قواعد أرسطية فى جدله الدينى، ونحن نستشهد خاصة باسم هذا الفقيه المتكلم، لأنه قد قيل خطأ أنه نقد وعارض منطق أرسطو، وإذا كان من الممكن، كما لاحظ (جولدتزيهر) العثور على شئ من هذا القبيل لدى ابن حزم، فإنه على العكس يقدر كثيرًا المنطق الأرسطى .."[٤٥].

يطالعنا الرأى بشئ من الغرابة لأن ما قيل عن ابن حزم فى كثير من الدراسات غير هذا، ولعلّه فى موقف خاص وجزئى يكون قد أشاد بمنطق أرسطو.

٨- ابن رشد:

أما عن ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد - ت٥٩٥ - ١١٨٩م) وهو الفيلسوف الشارح والفقيه المتعقل، درس الفلسفة اليونانية وقام بتقديم العديد من الشروح لها، وهو شديد التأثر فى آرائه بأرسطو، ومن خلال شروحه وتصنيفاته المختصرة والمطولة قام بتقديم تعريفات للمنطق لا نجد فيها الفارق الكبير عن تعريف أرسطو للمنطق، وبأنه "آلة تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ"، ومن خلال الشروح التى قدمها نجده غارقًا بالكلية فى منطق أرسطو، وهذا هو الذى غلب عليه حتى عرف بالشارح، والأشد من ذلك نجده يجارى أرسطو فى تسمية كتبه التى قدّمها، وهى شروح لما صنفه أرسطو، وهو ما عرف عنه أيضًا حيث نجد: "لابن رشد كما هو معلوم ثلاثة أنواع من الكتب التى تناول فيها مؤلفات أرسطو ..".

١- "جوامع صغار"، ٢- "تلخيصات"، ٣- "تفسيرات" أو "شروح" وهى التى فيها

---

[٤٥] د. حامد طاهر "مدخل إلى علم المناهج"، ص١٦٩.

يورد ابن رشد نص كلام أرسطو، فقرة فقرة بحروفها، ثم يأخذ فى تفسير عبارات هـذه الفقرة عبارة عبارة .."[٤٦].

لقد عرفنا فيما تقدم أصل كلمة "منطق" فى اليونانية، والتى من خلالها أوردنا تعريفات فلاسفة المسلمين للمنطق، والتى تعتبر من أشهر التعريفات التى عرفت بعد أرسطو، من شراحه فى العصر الوسيط ولا شك فى وجود تعريفات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة للمنطق إلا أننا لم نوردها لأن ما يهمنا فى هذا الموضوع هو استطلاع آراء فلاسفة المسلمين فى المنطق، وما ترتب عليها من آثار فى الفكر الإسلامى، مع ملاحظة أن جلّ التعريفات الحديثة انطوت على أنه "علم للقوانين".

وواضح مما سبق أن تعريفات المسلمين للمنطق يغلب عليها الطابع الأرسطى، والذى طبع فيه المنطق بأنه العلم الذى يسن القوانين لبقية العلوم الأخرى، وهو ما عرف بعد أرسطو من المشائية "بالأورجانون" الذى اشتمل على هذه القوانين، وهو ما عرف "بقوانين الفكر الأساسية".

فإذن من الممكن القول بأن فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بدراسة المنطق كانوا متأثرين بمنطق أرسطو إلا القليل منهم، والذين استطاعوا أن يشرحوه ويأتوا ببعض الإضافات فى أجزاء منه، ومن أشهرهم "ابن سينا" فى كتابه "الشفاء" و"منطق المشرقيين"، وابن تيمية فى كتابه "الرد على المنطقيين"، ومن أشهر ما أضيف على منطق أرسطو موضوع "لغوية المنطق" والذى ارتبط فيها المنطق مع اللغة فى مباحث "الألفاظ وارتباطها بالمعنى" و"ماهية هذه الألفاظ" و"أنواعها".

ثالثًا: موقف الفلاسفة المسلمين من المنطق اليونانى

أ - الموقف المؤيد

قام الفلاسفة والعلماء المسلمون بدراسة منطق أرسطو دراسة معمقة وكانت نتيجتها تكوين مواقف مختلفة منها أولاً: ظهور أثر أرسطو على ما قدّمه بعض فلاسفة المسلمين من شروح ومصنفات. ونظرًا لما لهذا الموضوع من أهمية فى دراستنا رأينا طرقه بشئ من التفصيل. وأهمية هذا الموقف تأتى من أن الفلاسفة الذين أبرزوه لهم وجهات نظر مختلفة فى موضوع العلاقة بين المنطق واللغة، خاصة وأن المنطق

---

[٤٦] بدوى، مقدمة كتاب، "تلخيص الخطابة" لابن رشد، ص٥.

الأرسطى الذى اعتمدوا عليه نابع من لغة اليونان "وواضعه رجل من يونان"[٤٧]. وهى لغة لا علاقة لهم بها فلغتهم العربية تغنيهم عن الاطلاع فى موضوعات منطقية بلغة أخرى.

وقد عمل فلاسفة المسلمين على شرح فكر أرسطو مجسدين الأثر اليونانى على نتاجهم الفكرى "فقبلوه كوحدة فكرية كاملة، واعتبروه قانون العقل الذى لا يتزعزع"[٤٨]. ولكننا نستطيع القول إن هذا الرأى ينظر إلى المسألة من جانب واحد، وهو جانب التأثر بأرسطو، والحقيقة أن هناك موقفين من منطق أرسطو عند الفلاسفة المسلمين موقفًا إيجابيًا وآخر سلبيًا.

وقد اهتم دارسو المنطق المحدثون، والمؤرخون للفلسفة الإسلامية بالموقف الأول حيث شد انتباهم قوة تعلق فلاسفة المسلمين بمنطق أرسطو لدرجة أنهم "قاموا بالدفاع عنه أشد دفاع تجاه أعدائه .. ويقصد هنا الفقهاء الذين هاجموهم بعنف وقسوة"[٤٩].

ولهذا التشدد من فلاسفة المسلمين أسباب عديدة منها ما قاله الفارابى "أنه أول شئ يشرع فيه بطريق صناعى"[٥٠]، ويقصد بذلك المنطق.

وأشار إخوان الصفا إلى هذا من زاوية أخرى، أى من زاوية فائدة المنطق إذ "بجانب أنه يحفظ الإنسان من الكذب، فإنه أيضًا يمنعه من الرداءة فى أخلاقه، ومن الزلل فى أعماله .."[٥١]. ومن خلال هذه الفائدة رأوا ضرورة الاشتغال به، ولا يوجد ضرر فى ذلك لأنه مقوم لأخلاقيات الإنسان، ويحفظه من الوقوع فى الخطأ، وعلى هذا المنوال نجد الساوى متأثرًا بالمنطق الأرسطى، وقام بمزج فكرة المشائية عن المنطق بأنه آلة، بفكرة الرواقية باعتباره وسيلة لتحقيق السعادة فيقول: "دائمًا أحتيج إلى تمييز الصواب عن الخطأ فى العقائد للتوصل بها إلى السعادة الأبدية، لأن سعادة الإنسان، من حيث هو إنسان عاقل، فى أن يعلم الخير والحق، أمّا الحق فلذاته، وأما الخير فللعمل به .."[٥٢].

---

(٤٧) التوحيدى، "الإمتاع والمؤانسة"، تقديم أحمد الطويل، ص٣٨.

(٤٨) النشار، "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام"، ص٣٥.

(٤٩) أحمد أمين، "ضحى الإسلام" ط١، ص٢٠١.

(٥٠) الفارابى، "التنبيه على سبيل السعادة"، ص٢١.

(٥١) إخوان الصفا "الرسائل"، ط١، ص٤٠٣.

(٥٢) الساوى، "البصائر النصيرية"، ص٤.

يقصد الساوى من قوله أن المنطق نحتاجه فى التمييز بين الصواب والخطأ فى العقائد وأن المنطق هو الآلة العقلية التى توصلنا إلى السعادة الأبدية، ولا يمكن للإنسان أن يكون سعيدًا إلا بمعرفة الحق والخير، وهذا لا يتم إلاّ بآلة عقلية، الآلة هى المنطق، ولهذا السبب مال الساوى للأخذ بالمنطق الأرسطى ويرى أحد المحدثين أن منطق أرسطو قد حظى بمنزلة كبيرة عند المسلمين، وبرزت عندهم الفكرة المشائية التى تجعل من المنطق آلة وأداة[٥٣]. كما يرى تأرجحهم بين الفكرة المشائية، والرواقية، فيقول: "وإذا بهم يتأرجحون بين الفكرتين ويميلون تارة إلى الجانب المشائى البحث، ويمزجون طورا بين الجانبين إما فى محاولة تلفيقية توفيقية وإما غافلين عما بينهما من خلاف ..."[٥٤].

والمهم أن المسلمين أخذوا بالمنطق اليونانى واعتبروه وسيلة للتفكير الصحيح، وأخذوا يبحثون عمًا يعزز رأيهم من أدلة وبالتالى تقدم آراءهم مفصلة.

١- الكندى:

ونحن بصدد تقديم مواقف الفلاسفة المسلمين من المنطق اليونانى نبدأ بأولهم وهو: الكندى، (ت٢٥٢هـ/ ٨٦٣م)[٥٥]، المعروف بفيلسوف العرب، وهو لم يكن من المناطقة، وذلك إما أن كتبه المنطقية لم تصلنا أو أنه لم يخض فىً مجال المنطق وينسجم مع هذا الرأى ما استدل به الأهوانى عن صاعد الأندلسى فى قوله: "لا أدرى ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة .."[٥٦].

إلا أن المتدبر لرسائل الكندى الفلسفية يجد فيها أصولاً منطقية ففيها تناول "الحد" و"الكليات الخمس" وله فيها إشارات متناثرة "للمقولات العشر" وتأمل قوله: "وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التى حدها علم الأشياء"[٥٧] فهى إشارة صريحة إلى صناعة المنطق التى "الحدّ" فيها وسيلة للمعرفة.

---

(53) Madkour, "l'organon d'aristot dons lemonde Arab" p. 100.

(٥٤) المرجع السابق، ص١٠٢.

(٥٥) أشار إليه ابن أبى أصيبعة، وقال عنه أبو يعقوب بن إسحاق الكندى، من قبيلة كندة، نظر ط١، ص٢٠٦.

(٥٦) الأهوانى، فى تحقيقه لرسالة الكندى إلى المعتصم بالله، ط١، ص٣٩.

(٥٧) الكندى، "الرسائل" ط٢، ص٢٥.

و"الكندى متكلم معتزلى وفيلسوف من الآخذين بالمذهب الأفلاطونى الجديد .. ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندى أول من أخذ بمذهب أرسطو، وحذا حذوه فى تأليفه .."[٥٨].

إذن فالكندى قام بالمزج بين المذهبين الأفلاطونى، والأرسطى، وبهذا العمل يعد متأثرًا بالفكر اليونانى بعدما قام بدراسته دراسة وافية، وتفحصه بعين الدقة، وأخرجه على شكل علم عربى، وخاصة أن هذا الفيلسوف قرأ "القرآن الكريم" ولقيت نفسه هواها فى تعابيره، التى ساعدته على فهم المعانى الفلسفية. وقد اعترف بنفسه باستطلاع الفكر السابق عليه فيقول: "إذ الحق فى ذلك أن نلزم فى كتابنا هذا عاداتنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولاً تامًا"[٥٩] ويظهر من هذا الاعتراف المنهج الذى استخدمه الكندى فى الدراسة، والتأليف، فكل ما وصل إليه هو نتاج لدراساته السابقة.

وقد حاول الكندى وغيره قراءة الفكر اليونانى باللغة العربية، وخاصة قراءتهم لمنطق أرسطو الذى جاء من نتاج اللغة اليونانية، وأرادوا أن يطبقوا ما فيه حسب اللغة العربية. التى تختلف فى أسسها وقواعدها ونحوها عن أسس وقواعد ونحو اللغة اليونانية، وهو أساس موقف "ابن تيمية" المتأخر من المنطق الأرسطى والذى سنقف عليه فيما بعد، وقد وقف أحد المهتمين بالمنطق فى العصر الحديث معبرًا عن هذا الموقف قائلاً: "فمن الغباوة والجهل أن يستخدمه المسلمون فى علومهم، أو الادعاء كما يرى البعض أن من لا يستخدمه فى أبحاثه فلا يمكن أن يوثق بعلمه .."[٦٠].

هذا الموقف ناتج عما وجد عندهم من تأثر بالمنطق الأرسطى وكما سبق وأن رأينا الكندى وهو يشيد بالفكر اليونانى، ويدعو إلى العمل به لأنه يحوى المنطق الذى اعتبره طريق الحق[٦١].

---

(٥٨) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص١٨٨، وهو نفسه راجع إلى ابن أبى أصيبعة لإثبات ذلك، فيقول ابن أبى أصيبعة "ولم يكن فى الإسلام فيلسوف غيره احتذى فى تواليفه حذو أرسطو، ط١، ص٢٠٧.

(٥٩) الكندى، "الرسائل"، ص٣٣، ٣٤.

(٦٠) مهدى فضل الله، "آراء نقدية فى مشكلات الدين، والفلسفة والمنطق"، ص٢٠٧.

(٦١) الكندى، "الرسائل"، ط١، ص٣٤.

٢- الفارابي:

وبعد الكندي، جاء أبو نصر الفارابي (٢٥٩هـ - ٣٢٩هـ) مشتغلا بالفلسفة، وهو من الذين قبلوا المنطق، حتى اعتبره المؤرخون أول المناطقة في الإسلام، ودعوه باسم "المعلم الثاني" "فلما تقدم في مدارج تكونه تحول إلى دراسة مؤلفات أرسطو، ولهذا سماه أهل الشرق"المعلم الثاني"، يعنون أنه المعلم الثاني بعد أرسطو باعتبار أرسطو هو "المعلم الأول""[٦٢].

يتبين من هذا أن الفارابي تصدر مكانة مرموقة في المنطق "فله الفضل فيما يتعلق بصناعة التحليل، وأنحاء التعليم .. والفارابي أوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، وأفاد وجوه الانتفاع بها، وعرف طرق استعمالها .."[٦٣].

وقد قام الفارابي بمحاربة كل رأى يقف ضد نشأة المنطق وانتشاره في العالم الإسلامي، حيث لاقى المنطق في عصر الفارابي محاربة شديدة من قبل الفقهاء حتى وصل عندهم إلى درجة التحريم، و"وسط هذا الجو المشون بالرفض والتحريم، للفكر المنطقي، جاء الفارابي وأحس بما يحمله هذا الجو من شر، وما يترتب على تلك الدعاية السيئة من عواقب وخيمة على الثقافة الإسلامية""[٦٤]. وتجسيدا للموقف الذي وقفه الفارابي جاء قوله: "فصناعة المنطق تعطي جملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب"[٦٥].

وبعد الموقف الحاسم من الفارابي، والمنحاز إلى المنطق، انكب على دراسة مؤلفات أرسطو المنطقية، ونتيجة لهذه الدراسة قدم ملخصات، ومطولات من الكتب، وقدم مؤلفات كبيرة في المنطق ظهرت فيها الروح الأرسطية واضحة، ومن أهمها كتابه "إحصاء العلوم" الذي يعتبر سفرا مهما في دراسة اللغة والفلسفة والمنطق، "وبهذا الاعتبار يكون الفارابي من أوائل من تناول المواضع المنطقية عند المسلمين بالشرح والتأليف المسهبين، وأحاط بها كلها تقريبا[٦٦]. وهذه الإحاطة هي التي شجعته على قبول المنطق والاستمرار في التأليف فيه.

---

(٦٢) دي بور، "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، تحقيق وترجمة، د. أبو ريدة، ص١٩٨.

(٦٣) صاعد الأندلسي، "طبقات الأمم" ص٦٠ - ٦١.

(٦٤) سامي نصر لطف "نماذج من فلسفة الإسلاميين"، ص١٦٥.

(٦٥) الفارابي، "إحصاء العلوم"، ص١٢.

(٦٦) الفارابي: المنطق عند الفارابي تحقيق رفيق العجم، الجزء الأول ويحتوى على نص التوطئة، الفصول الخمسة، إيساغوجي، كتاب المقولات، كتاب العبارة للفارابي، ص٢٩.

ولأن صناعة المنطق تتشابه وصناعة النحو جاء قوله: "فنسبة صناعة المنطق إلى العقل كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ"[٦٧] في قوله أراد الفارابي أن يعقد علاقة بين المنطق والنحو، فشبه صناعة المنطق بالنسبة للعقل كصناعة النحو إلى اللسان، فالمنطق يقوّم العقل، والنحو يقوّم اللسان، وكأن وظيفتهما واحدة، وهي تقويم المعوج في التفكير من خلال المنطق، وتقويم المعوج في النطق من خلال النحو، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن الفارابي كان يعرف سبعين لغة، حسب ما ذكره ابن خلكان، وأساتذته كانوا من النصارى السريان الذين كانت لهم دراية باللغة اليونانية "فيكون تعلم اليونانية إلى جانب المنطق والفلسفة فأدى ذلك إلى توجهه إلى شرح صنوف ومؤلفات أرسطو[٦٨] ونتيجة لذلك قدم المصنفات الصغيرة والكبيرة، والمتوسطة التي حملت إلى حدّ ما فكر أرسطو، وظهر أثره عليه في شروحه لكتاب "إيساغوجي" و"قاطيغورياس" وكتاب "العبارة" ومن المرجح "أن الفارابي قد استوعب المنطق اليوناني واستساغه، فشرح وعلق على نصوصه، ثم هضم، ورغب أن يؤلف من دون تقيد بالنص فقدم كتبًا عدة"[٦٩]. يعني أن الفارابي لم يقف عند حدّ الشرح ليكون شارحًا لأرسطو فقط، بل كان مؤلفًا لكتب في المنطق لم تعرف عند أرسطو وهذا راجع إلى استيعابه لكل العلوم التي سبقته، فكتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق" للفارابي يعتبر بمثابة "إيساغوجي" لأرسطو الذي اعتبر مدخلا للمنطق، فكتاب الفارابي اعتبر مدخلا للمنطق اللغوي، إذ قدم فيه أهم أجزاء المنطق وهي التي تتمثل في الألفاظ وأنواعها" "وأجزاء الكلام" و"الحروف" و"اليقيني أن كتاب الألفاظ يشكل مدخلا ضروريا لمعالجة المنطق واستساغته، ولاسيما للخصوصيات اللغوية وللعربية تحديدًا .."[٧٠] وأرى أن هذا الكتاب يشكل الإرهاصات الأولى لميلاد "المنطق العربي" الذي ينتمي إلى اللغة العربية ويستخدم فيها أسسه وقوانينه ويشكل من نحوها قواعده.

---

[٦٧] الفارابي، "إحصاء العلوم"، ص١٣.

[٦٨] سامي نصر لطف: نماذج من فلسفة، الإسلاميين، ص٧١٩.

[٦٩] الفارابي: المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيق العجم، جـ١، ص٢٩.

[٧٠] انظر المرجع السابق، جـ١، ص٣٠ – ٣١.

ومما يظهر أثر أرسطو على فلاسفة المسلمين والعرب وجود كتب المنطق عندهم بنفس أسماء الكتب عند أرسطو، وهنا حدث التشابه بينها وهى على النحو التالى[٧١]:

كتاب المقولات "قاطيفورياس" وكتاب العبارة "بارى أرمينياس" وكتاب القياس "أنالوطيقا الأولى" وكتاب البرهان "أنالوطيقا الثانية" وكتاب المواضع الجدلية "طوبيقا" وكتاب الأقوال المغلطة "سوفسطيقا" وكتاب الخطابة "ريطوريقا" وكتاب الشعر "بويطقا".

هذه الكتب الثمانية اشتملت على ما يحتويه المنطق ويضاف إليها كتاب "إيساغوجى فرفريوس" المعروف بكتاب "الكليات الخمس" الذى اعتبر مقدمة لها ومن الملاحظ على هذه المجموعة المنطقية أنها اشتملت على كتابى "الشعر" و"الخطابة" حيث أن هذين الكتابين يحملان فى طياتهما مواضيع لغوية، فيدخلان تحت سطح اللغة، إلا أن شراح أرسطو اعتبروهما ضمن المنطق[٧٢]، فاستطاع هؤلاء الشراح أن يكتشفوا ما بها من منطق، وهى الخطوة الجديدة فى بيان علاقة المنطق باللغة، مع تأكيدها لأثر أرسطو على فكر المسلمين، وهذا ما أبرزه أحد المستشرقين قائلاً: "استفاد العرب كثيرًا من نقل الثقافات الأجنبية إليهم. فقد عملت على إذكاء روح البحث والتأمل العقلى بينهم، فنشأت حركة جديدة متعددة النواحى، دعتهم إلى التفكير فى دينهم .. وقد ظهرت من بوادر هذه الحركة نهضة لغوية كاملة، فتناول المسلمون اللغة بالدراسة العلمية المنهجية ووضعوا لها القواعد فى النحو والصرف والبلاغة، متأثرين فى ذلك بالمنطق اليونانى"[٧٣] والنص هنا يبرز دور الفكر اليونانى فى اهتمام المسلمين بالدراسات اللغوية ذات العلاقة بالمنطق، ومن أوضح الأعمال التى قام بها هؤلاء المسلمون وضع قواعد المنطق اللغوى من خلال دراستهم للغة وتحليلها تحت تأثير المنطق عليهم، "وقد ظهرت هذه النزعة المنطقية

---

[٧١] وردت هذه الأسماء طبقًا لما ورد عند الكندى حيث أشار إليها فى "رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة" أنظر هذه الرسالة ضمن رسائل الكندى الفلسفية من ص٣٥٩ – ٣٨٤، وردت أيضًا عند الفارابى فى كتاب "إحصاء العلوم" ص٢١ – ٢٣، وقد تكلم عنها بالتفصيل ثم أنظر ابن أبى أصيبعة، "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء" حيث أشار إلى هذا التقسيم المتشابه، ٢٨ ص ١٣٨ – ١٣٩.

[٧٢] انظر كتاب "تلخيص كتاب المقولات" لابن رشد، المقدمة.

[٧٣] دى بور: "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" ص٥٣.

فى النحو والكلام فى مدرسة البصرة، وهى أول المدن الإسلامية التى ظهرت فيها بوادر التفكير الحر فى العالم الإسلامى، ويعد الجاحظ[٧٤]. أكثر المتأثرين بالمنطق اليونانى"[٧٥].

وفى الحقيقة إنّ هذا الأثر يظهر لنا بشكل أوضح عند استمرارنا فى بيان جهود الفارابى فى المنطق إذ أنه "اهتم بدراسة كتب أرسطو أشد اهتمام، وانكب على تفحصها بدقة متناهية، ومن أهم ما يصادفنا عند الفارابى أنه قال عن نفسه إنه قرأ كتاب "النفس" لأرسطو مائة مرة، وكذلك السماع الطبيعى لأرسطو أربعين مرة"[٧٦].

والدليل واضح على سيطرة أرسطو على فكر الفارابى، هو أنه قد ظهرت فى مؤلفاته الروح الأرسطية ممزوجة بالروح الإسلامية العربية، وحاول كثيرًا فى إظهار هذا المزج "إلى جانب ما اشتهر به من مواقف فلسفية حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، ثم بين الفلسفة والدين على ضوء آراء فلسفة مدرسة الإسكندرية.."[٧٧].

وقد ظهرت عند الفارابى ملامح منطقية ممزوجة باللغة منذ بداية اهتمامه بمنطق أرسطو، إذ رأى دى بور هذه الناحية بارزة فى منطق الفارابى فيقول مُعبرًا عنها: "وليس منطق الفارابى مجرد تحليل خالص للتفكير العلمى، بل هو يشتمل إلى جانب هذا على كثير من الملاحظات اللغوية وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد، فالمنطق عنده قانون للتعبير الإنسانى عند جميع الأمم"[٧٨].

فإلى جانب أن منطق أرسطو يحتوى على نقاط لغوية، فالمنطق عنده أيضًا قانون عام لجميع الأمم، فهو لغة العقل، أما النحو فهو خاص، يخص لغة واحدة دون أخرى، وهو الذى يبين لنا اختلاف اللغات، والنحو أرشدنا إلى ذلك ويبين أيضًا

---

(٧٤) أصل الجاحظ: تباينت الآراء حول أصل الجاحظ، فقال بعضهم أنه عربى صميم من بنى كنانة القبيلة العربية المضرية المشهورة، وأن اسمه عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى، (انظر ابن خلكان، "وفيات الأعيان"، ص٣، ص٢٤٠، والسندوبى، "أدب الجاحظ"، ص١٢.

(٧٥) دى بور: "تاريخ الفلسفة فى الإسلام"، ص١١٤، وقال عنه إنه أدخل أشكال القياس المنطقية فى أساليب البلاغة، انظر ص٥٦.

(٧٦) ابن أبى أصيبعة: "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء" جـ٣، ص٢٢٧.

(٧٧) دى بور: "تاريخ الفلسفة فى الإسلام"، ص٢٣.

(٧٨) المرجع السابق، ص٢٥.

عمومية المنطق وخصوصية النحو، ومن أشهر ما قاله الفارابى فى هذا الصدد "نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين فى الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات .."[٧٩] أما ما يوضح رأى الفارابى فى فصله اللغة عن المنطق فقوله: "إن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ ما، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها .."[٨٠].

هكذا وضحت ميول الفارابى نحو "المنطق" المتأثر بمنطق أرسطو معتمدًا فى ذلك على كتبه مبينًا أن أسسه ذات شقين الشق الأول وتكونه "الألفاظ والمعانى والحدود" وهو ما يعرف بالتصور، والشق الثانى تكونه "القضايا، والأقيسة والبراهين" وهو ما يعرف بالتصديق، ولا شك فى أن هذا التقسيم يعتبر تقسيمًا أرسطوطاليسًا، ظهر عند الفارابى.

أما ما يميز الفارابى فى هذا الموضوع هو أن التصورات التى عنى بها الفارابى هى التى ليس لها علاقة بالخارج فتوجد وجودًا ذهنيًا فقط، حتى جعلت المنطق لا يقف عند الألفاظ الخارجية فقط، بل ينفذ إلى المعانى.

وهذا ما جعل المنطق يدرس فى بداية موضوعاته الألفاظ وماهياتها، ثم المعانى وعلاقتها بالألفاظ، مع التعمق الشديد فى دراسة المعنى وماهيته.

ولم يقف منطق الفارابى عند هذا الحد بل اتجه إلى دراسة التصديق الذى يشتمل على القضايا التى بنت القياس واشتقاقه، ثم البرهان وأنواعه، وهو "الكل" الذى كون المنطق.

ويمكن القول بأن بدايات المنطق، عند المسلمين هى بداية لغوية حيث أنه حمل سماته اللغوية، التى لم تظهر فى المنطق اليونانى بشكل واضح.

كما أن المنطق العربى ركز على دراسة الكليات، ومن المعروف أن المنطق اليونانى تناول هذه المسألة فى كتاب "فرفريوس" المعروف "بإساغوجى" وحدد الكتاب وجود الكليات بأنها توجد وجودًا ذهنيًا، ويمثلها فى الخارج الجزئيات.

---

(٧٩) الفارابى: "إحصاء العلوم" ص١١.

(٨٠) المرجع السابق، ص١٢ – ١٣.

وعندما تناول الفارابى قضية "الكليات" رأى حتى الجزئيات بأنها توجد وجودًا ذهنيًا، والوجود الذهنى لا تختص به الكليات فقط، وهى فكرة جديدة على منطق أرسطو، ولم يقف عند حد هذا الوجود للجزئيات، بل بين ذلك أيضًا فى إدراك الجزئيات إذ يقول: "إن الحواس آلات الإدراك وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات، وعنها تحصل الكليات، وهى التجارب على الحقيقة .."[٨١].

لم يكن الفارابى فى نظرته هذه منفصلاً عن الفكر اليونانى، بل كان مقتبسًا منه هذه الفكرة، فكررها فى كتبه التى عنت بالمنطق، ولقد شهد عليه أصحاب كتب التاريخ بأنه قرأ الفكر اليونانى عن طريق النقلة حتى تأثر بهم إذ يذكر صاعد[٨٢] أن الفارابى أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان، ويؤكد ابن خلكان،[٨٣] أن يوحنا هذا أستاذ الفارابى فى المنطق[٨٤].

لقد تبين لنا مما تقدم أن الفارابى لم يترك جهود النقلة، فاستفاد منها بالرغم من معرفته باللغة الأصلية التى كتبت بها النصوص الأولى، والتى كونت فكره، وبنت شخصيته وكما تقدم وقلنا إن حركة النقل لها الفضل فى دخول علوم اليونان العالم الإسلامى، وهو مما شجع أصحاب العقول على دراسة هذا الفكر بعمق وكونوا منه فكرًا مشتركًا، تناول العلم بجميع فروعه.

وهكذا رأينا الفارابى وهو يدرس علم اليونان، ثم يؤلف ويشرح فى جزئياته، مركزًا على صناعة المنطق حتى قال عنه ابن القيم الجوزية: "ثم وسع الفارابى الكلام فى صناعة المنطق وبسطها، وشرح فلسفة أرسطو وهذبها، وبالغ فى ذلك وكان على طريقة سلفه .."[٨٥].

٣- ابن سينا:

أما ابن سينا (ت ٤٤٨هـ/ ١٠٣٧م) فيعد من مشاهير الفكر الإسلامى وفلاسفته، درس الطب، والفلسفة والمنطق، ويعتبر فكره دعامة من الدعامات الأولى

---

(٨١) انظر الفارابى: "كتاب الجمع المنطقى" منشور ضمن المنطق عند الفارابى تحقيق د. رفيق العجم، ص٢٣.

(٨٢) انظر صاعد: "طبقات الأمم"، ص٨٠ وما بعدها.

(٨٣) انظر ابن خلكان: "وفيات الأعيان"، جـ٤، ص١٠١.

(٨٤) انظر أيضًا ابن أبى أصيبعة "عيون الأنباء" جـ٣، ص٢٢٥ إذا قال "وقال أبو نصر الفارابى عن نفسه أن تعلم من يوحنا بن حيلان إلى آخر كتاب البرهان.

(٨٥) ابن القيم الجوزية: "إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان" جـ٤، ص٢٥٦.

للفكر الإسلامي الفلسفي، ولعلّه في مصنفه "الشفاء" وكتابه "الإشارات والتنبيهات" قد قدم لنا المنطق الأرسطي شاملاً لجميع أجزاءه، وهو ما عرف بالمنطق السينوى، وقدم ابن سينا المنطق على أنه "أكمل المعارف، وأجلها شأنا، وأصدق العلوم وأحكمها تبيانًا، وهو المعارف الحقيقية، والعلوم اليقينية، كذلك أشرف ما ينسب إلى الحقيقة واليقين من جملتها .."[٨٦].

هكذا وصف ابن سينا المنطق منذ بداية العمل به، ويعد وصفًا جامعًا مانعًا للمنطق جاء على يد ابن سينا "الشيخ الرئيس"، وبالإضافة إلى ذلك أنه - أى ابن سينا - يرى ضرورة تعلم المنطق للاهتداء إلى الحق، وذلك لأن الاعتماد على الفطرة بنفسها لا يوصل إلى الحقيقة، لأن الفطرة النظرية لا يؤمن غلطها، فقد تصيب وقد تخطئ عفوًا، والقول بها وحدها يلغى العلوم، والصناعات كلها - هكذا دعى ابن سينا للعمل بالمنطق، وقد شدد على الرجوع إلى المنطق الأرسطي الذى جاءت موسوعته "الشفاء" إبرازًا حقيقيًا له.

والجدير بالذكر أن ابن سينا لم يلتفت إلى المواقف الهجومية على المنطق في القرن الذى عاش فيه، وسار في دعوته للمنطق غير مكترث بما شنه عليه أعداؤه جراء العمل به وذلك إيمانًا منه بأن "المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة ..."[٨٧].

بالإضافة إلى ما تقدم يرى ابن سينا في المنطق عمومية العلم، وأنه لا يقف عند حد كونه آلة للعلوم، بل هو العلم ذاته فهو "أعم من أن يكون آلة، وليس هو جزءاً من الشئ .."[٨٨]" وقد أعدّه جزء من العلم المطلق الذى يشمل العلوم جميعها، أى العلم الإلهي ومن الواضح أن ابن سينا قد تأثر بالفكر اليوناني حيث جاءت مؤلفاته ممزوجة بهذا الفكر إذ "يمتزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية، وكان يقول: "حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا، يريد بذلك أن يصور النظريات القديمة بصورة جديدة[٨٩]" والنص يبين منهج

---

[٨٦] ابن سينا "الإشارات والتنبيهات" شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق سليمان دنيا، القسم الأول ص١٦١.

[٨٧] نفس المصدر، ص١٦٧.

[٨٨] ابن سينا "القياس" تحقيق سعيد زايد، تقديم. إبراهيم مدكور، ص١٠ - ١١.

[٨٩] دى بور: "تايرخ الفلسفة في الإسلام، ص٢٥، وقد قال في الهامش" "تجد شيئًا من هذا في مقدمة ابن سينا لكتاب "منطق المشرقيين".

ابن سينا فى كتاباته، فهو برجوعه للشروح القديمة يعبر عن اقتنائه لها وتأثره بها، فمن الطبيعى أن تظهر فى مؤلفاته التى قدمها.

وما يهمنا فى هذا الموضوع هو أن ابن سينا كان ماهرًا فى جمع المادة، وله من القدرة اللغوية ما يجعله يضعها فى قالب لغوى قوى العبارة، متسلسلاً فى فكره تسلسلاً منطقيًا وله القدرة فى عرض أفكاره فى صورة مبسطة، ومن تأثير اللغة عليه أنه كان فى استطاعته أن يضع ما يريد من فروع العلم فى صورة شعرية[٩٠].

كما أن هذا يبين لنا علاقة المنطق باللغة عند ابن سينا، وخاصة عندما تدرس رأيه فى منطق المشرقيين.

وكما أشرنا إلى أن ابن سينا قد تأثر بأرسطو فى البداية إلا أنه تحرر من تأثيره عليه فى مؤلفاته الأخيرة التى تمثلت فى "الإشارات والتنبيهات" ومؤلفه الذى اختصر فيه كتابه "الشفاء" وهو "النجاة" حيث استعمل فيه المصطلحات التى تتمشى واللغة والعربية، وهذه ضالتنا فى البحث، وذلك من أجل إبراز الشخصية العربية التى نثبت بها قواعد وأسس "المنطق العربى" الخالى من التبعية للفكر اليونانى.

ولابن سينا محاولات جادة فى بناء المنطق ففى كتابه "المقولات العشر" قدم تجاوزًا على أرسطو، ووافقها مع اللغة العربية[٩١] ثم ما قدمه من آراء جديدة فى مبحث القضايا، إذ عرّف محمول القضية تعريفًا جاء من تعريف أرسطو فيقول: "المحمول هو المحكوم به أنه موجود أو ليس بموجود لشئ آخر"[٩٢] والمحمول فى القضية المنطقية هو "الخبر" فى "الجملة" اللغوية، إذن فالخبر هو أداة الحكم التى لها علاقة بموضوع القضية أو بمبتدأ الجملة.

---

(٩٠) ورد فى كتب المؤرخين: أنه "ألف فى المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبى الحسن سهل بن محمد السهلى، وله لطائف فى الشعر الطبى وأشعار كثيرة، بعضها علمى، وبعضها فلسفى، وبعضها فى تجارب الحياة والمواعظ التهذيبية، وأهم قصائده القصيدة العينية التى وصف فيها هبوط النفس، ومخالطتها الجسم الكثيف وعروجها إلى عالمها .. (انظر هذا عند ابن أبى أصيبعة فى ج٢ ص١٠ - ١٨) وتجد قصيدته فى النفس، وقصيدته فى المنطق، وهى المسماة "القصيدة المزدوجة" منشورتين، مع كتاب "منطق المشرقيين"، انظر دى بور، "تاريخ الفلسفة فى الإسلام"، ص٢٥٠.

(٩١) للباحث دراسة حول موضوع "نظرية المقولات، دراسة تحليلية لمقولات الشفاء لابن سينا"، وهى دراسة كانت مقدمة لنيل درجة الماجستير حيث أبرزت هذه الدراسة الاتجاه اللغوى فى هذه المقولات مع التجاوز الذى قدمه ابن سينا لأرسطو. (البحث لم ينشر بعد).

(٩٢) ابن سينا "النجاة"، ص١٤.

٤- الغـزالـى:

أما الإمام الغزالى فهو الآخر له فى هذا الموضـوع مكـان ففى أواخـر القرن الخـامس الهجرى ظهر المتكلمـون والفقهاء المسلمون علـى اختلافهم يسـتخدمون منطق أرسطو فى علومهم ومباحثهم، وذلـك تحـت تأثير متكلم أهـل السنة المشـهور أبى حـامد الغزالى (١٠٥٩ - ١١١١م) الـذى اعتبر المنطـق الأرسطى منهج البحـث الوحيد الموصل إلى اليقين وذلك فى جميع فروع المعرفة الإنسانية فأول عمـل قـام به هـو تبنيـه المفهوم الأرسـطى للحـد الـذى يعنـى ماهيـة الشئ أو ذاتيته بـدلا مـن التعريف الأصولى للحد الذى لا يعنى سوى تفسير الشئ لتمييزه عن غيره دون السعى إلى معرفة حقيقته أو ماهيتـه، نظرًا لصعوبـة التوصـل إلى معرفـة كنـه الشئ، ولم يفت الغزالى أن يلقى فتواه المشهورة عن أهمية المنطق "بأنه فرض عـين" ومـن لم يحـط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً[٩٣].

فموقف الغـزالى مـن المنطـق جعـل الكثير مـن الفقهاء والأصوليين يتبنـون المنطق الأرسـطى، وأضيفت صفته علـى مباحثهم الفقهيـة والكلاميـة، وسـبر المنطـق أغوار أهم المسائل الكلامية والأصولية، فتأثر الكثير منهم بمبحث الحد الذى جاء به أرسطو حتى يشعر المتفحص لكتبهم بأن حدودهم الفقهيـة، حـدودًا منطقيـة أو وليـدة لها. وهذا الذى أدى إلى إعلان الدعوة لتعلم المنطق، وأنه فرض على المسـلم، كما جاء عند الإمام الغزالى، وقد جر ذلك الغزالى إلى رؤيته للقرآن بأنه قائم على أسـاس من المنطق، واستشهد بقوله عز وجل فى سـورة سبأ "قل مَنْ يرزقكم مِنَ السموات والأرض. قل الله، وإنا أو إيّاكم لعلى هدى أو فى ضللٍ مبين"[٩٤] ويرى الغزالى فـى الآية استخدامًا للمبدأ الذى يقوم عليه القياس المنفصل[٩٥].

وأراد الغزالى أن يرد على من أنكر المنطق ففى كتابه "المنقذ من الضلال" يقول: "ومثال كلامهم فيها قولهم: إذا ثبت أن "كل إنسان حيوان" لزم أن "بعض الحيوان إنسان" ويعبرون عن هذا بأن الموجبة الكلية، تنعكس موجبة جزئية. وأى تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر"[٩٦].

---

(٩٣) الغزالى: "المستصفى"، ص٥ (المقدمة).

(٩٤) سورة سبأ، آيه ٢٤.

(٩٥) الغزالى، "القسطاس المستقيم"، ص٦٥.

(٩٦) الغزالى، "المنقذ من الضلال"، ص١١٤.

وموقف الغزالى من المنطق بما فيه من "حد"، و"قياس" لا علاقة له بالدين فهو بعيد عن قضايا الدين، إذن ليس فى المنطق من شئ يجعله كفر وإلحاد، بل كل ما يحمله هو الدعوة إلى تعقل الأشياء، والاتجاه لحقيقتها، قلنا فيما سبق أن دعوة الغزالى إلى العمل بالمنطق شجعت الفقهاء والمتكلمين على العمل به وكان هذا موقفًا إيجابيًا لدعوة الغزالى من قبل هؤلاء الفقهاء إلا أنه بالرغم من سيادته، ظهر موقف معاكس له، حرّم العمل بالمنطق ورائد هذا الموقف هو "ابن الصلاح"[٩٧] (١١٨١م - ١٢٤٣م) عندما ألف كتابًا باسم "إصلاح المنطق" وهو كتاب لغوى، وورد فى فتاويه تحريم قاطع للمنطق وذلك لأنه "مدخل الفلسفة، ومدخل الشرِشَرّ"[٩٨].

ولم يحم المنطق من التهاوى بسبب الفتوى السابقة إلا أنه ينطوى على مبحث "الحدود" التى ترسم "الأشياء" وتميزها بعضها عن بعض، الأمر الذى تناوله الكثير من الفقهاء وقاموا بعقد مقارنات بين الحد المنطقى والحدّ الفقهى. وهو سبب ذاتى وهناك سبب آخر خارجى حمى المنطق، وهو المتمثل فى استمرار دعوة الغزالى السابقة للعمل بالمنطق لأنه فرض كفاية على كل إنسان مسلم ويقصد به "المنطق العربى الإسلامى" الذى أبرز بحق وحقيقة فى مقدماته مسألة "الحد" مستغرقًا المعنى الحقيقى للمنطق بأنه يعصم الذهن من الخطأ، ويعمل على إدراك "المعانى" عن طريق التصور الصحيح لها، وذلك بالاعتماد على قواعد "الحدّ"، والتفرقة بين "الذاتى" و"العرضى" فالمنطق إذا لم يعتن بمسألة "الحد" ويعمقها لا تقبله العقلية العربية، لأنها متأثرة بما فى الشرع، ولأنها ترى فى مسألة "الحد" هذه قربًا للمسائل الشرعية التى وردت فى القرآن الكريم.

وتأكيدًا لذلك يرى "أن المنطق ليس غريبًا عن البيئة الإسلامية إلا فى اللفظ والاصطلاح فقط، فمعظم مسائله وقضاياه قد بحثها المتكلمون تحت اسم النظر أو الجدل أو مدارك العقول أو المعارف"[٩٩].

ويقول الغزالى نفسه قاصدا هذه المسألة: "وإذا سمع لمتكايس المستضعف أسم المنطق ظن أنه غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة"[١٠٠].

---

[٩٧] "فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد"، ص٣٥، وقد أوردها د. على النشار فى كتابه "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام"، ص١٨٢.

[٩٨] المرجع السابق، ص١٨٣.

[٩٩] د. محمد السيد الجليند، "نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان"، ص٦٤.

[١٠٠] الغزالى، "مقاصد الفلاسفة"، ص٣٥، ص٣٥.

وقد أراد الغزالى "أن يقرب بين المنطق من جانب، وبين قبول المسلمين له وإعدادهم نفسيًا وعقليا لتقبل مسائله، وعدم رفضها بحجة أنه غريب على الإسلام والمسلمين"[١٠١] هكذا وقف الغزالى وقفة إيجابية نحو منطق أرسطو، فهو لم يرفضه، بل تقبله، وشجع على العمل به، وهو الذى خلط علم الكلام بالمنطق، ولم يتردد عن هذا الموقف إطلاقًا بالرغم من تقديم كتابه "تهافت الفلاسفة" الذى نقد فيه الفلسفة اليونانية والمشائية.

٥- ابن حـــزم:

ثم جاء ابن حزم متجهًا اتجاهًا آخر فى قبول المنطق فى العالم الإسلامى، وبالتحديد فى المغرب الإسلامى فكان فيلسوفًا وفقيهًا أقبل على دراسة العلوم بشغف، فقام باقتفاء الآثار ودراسة السنة، وعنى بعلم الكلام، ودرس المنطق وألف فيه كتابه "التقريب لحد المنطق بالأمثال العامية والفقهية" مستعملاً فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية.

وقد ولع ابن حزم بدراسة المنطق والبرهان، وأرجح أنه هو السبب وراء تحديه لمهاجمى علوم السلف الذين سبقوه لدرجة أنه رماهم بتهمة الشغب والجهل.

ويرى ابن حزم أن تعلم المنطق لابد منه، وذلك لما فيه من أخذ فى النظر فى الحدود، وعلم الأجناس، والأنواع، والأسماء المفردة، والقضايا، والمقدمات والقرائن "فهذا العلم يقف على الحقائق كلها ويميزها من الأباطيل تمييزًا لا يبقى معه ريب"[١٠٢].

ومهمة المنطق عند ابن حزم أنه يساعد على فهم كلام الله عز وجل، وكلام نبيه ﷺ، ويرى ابن حزم أن الجاهل به جاهل للحقيقة، لا يجد سبيلاً للتفرقة بين الحق والباطل، ويرى فى الكتب الثمانية فى المنطق التى وردت عند أرسطو فائدة عظيمة فيقول "نفع الله تعالى بها عظيمة، وقربت بعيدًا، وسهلت صعبًا، وذللت عزيزًا . . . "[١٠٣].

---

[١٠١] د. محمد السيد الجليند "نظرية المنطق"، ص٦٤.

[١٠٢] ابن حزم، "رسالة فى مراتب العلوم"، نشرت ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس ص٧٣.

[١٠٣] ابن حزم "التقريب لحدّ المنطق"، ص٩٨.

وإقراره لفائدة كتب أرسطو المنطقية، أرى فيه شيئًا من الغرابة وخاصة رؤيته لها بأنها دالة على توحيد الله جلّ شأنه، وأنها سليمة لا عوج فيها، وهو عالم فقهى. ولم يقف عند حدّ دلالة توحيدها لله، بل يرى فيها أيضًا أداة لنقد العلوم جميعها، وآلة لمعرفة "الحدود" في الأشياء.

والأغرب من ذلك قيام ابن حزم بكتابة رسالته "التقريب لحد المنطق" فبدأها بالنظر فى منطق أرسطو من خلال الكتب الثمانية فقسم الناظرين فيها إلى أربعة مجموعات أو كما يسميها هو "ضروب" جاءت على النحو التالي:[١٠٤]

المجموعة الأولى: "قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها، أو يطالعوها بالقراءة، وحكم ابن حزم على هذه المجموعة بأنها مخالفة للشرع، وينطبق عليهم قوله تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم إنّ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً"[١٠٥].

المجموعة الثانية: قوم يعدون هذه الكتب هذيانًا لا يفهم، وهراء من القول، وهذرًا من المنطق وهذه الطائفة وصفها ابن حزم بالجهل.

المجموعة الثالثة: قوم قرأوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة وأهواء مريضة، وبصائر غير سليمة وهذه الطائفة رفضت هذه الكتبَ، لأنها لم تفهمها وآل على نفسه أن يقوم بهدايتها، وذلك ببيان ما بينته منها لتكون السبب فى هداية من سبقت له الهداية فى علم الله عز وجل.

المجموعة الرابعة: قوم نظروا فيها بأذهان صافية وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة، فاستفادوا بها، ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها، وشاهدوا انقسام المخلوقات وتأثير الخالق فيها وتدبيره إياها، ووجود هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح.

ومن خلال المجموعة الأخيرة رأى النتيجة الخالصة لأثر كتب أرسطو على عقل الإنسان، وأن هذه الكتب تحمل جميع التخصصات فى العلم، فهى فى كل شعبة من شعب العلم، تفتح كل مستغلق وتزيح كل غامض.

---

(١٠٤) سأقدمها بشكل مختصر لأن مجال البحث لا يسعها، وللراغب فى النظر فيها بشكل موسع يرجع إلى الكتاب نفسه "التقريب لحد المنطق" من ص٩٨ – ١٠١.

(١٠٥) سورة الإسراء، آية رقم ٣٦.

ثم قام ابن حزم بعرض الكتب الثمانية فى أسلوب سهل بسيط، وعمله هذا يبين لنا اجتهاده فى توجيهه للمنطق وجهة إسلامية، فاختار الألفاظ العربية، وصاغها صياغة إسلامية نابعة من البيئة التى استقى منها أيضًا الأمثال الفقهية والشعبية، التى أفهم الناس بها المنطق وقدمه لهم بشكل مبسط يفهمه العوام والخواص، وإننى أرى أن ما قام به ابن حزم يعد عملاً لغويًا جليلاً، لا يقدمه إلا المتمكن من قواعد اللغة، ومما هو جدير بالذكر أن فهم المنطق لا يتم إلا بلغة تقدمه بشكل دقيق، فالحاجة للغة هنا ملحة لمن أراد أن يقدم المنطق بشكل بسيط يسهل فهمه.

٦- ابن رشد:

استمر تيار المنطق الأرسطى فى العالم الإسلامى مع ابن رشد الذى كرّس جهوده لتلخيص كتب أرسطو، وقام بتفسيرها، وتلخيصها، ونقاها من الشوائب الأفلاطونية التى علقت بها من خلال الشراح السابقين عليه. ويقول عنه دى بور "وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصبين لمنطق أرسطو، فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته فى معرفة المنطق"[١٠٦].

فالمنطق عند ابن رشد من أهم العلوم التى توصل الإنسان إلى الحقيقة، وسعادة الإنسان التى أشار إليها ابن رشد تكمن فى موافقة العقل لما جاء به الشرع، والمنطق بالطبع هو نتاج العقل. إذن فلا يمكن له مخالفة الشرع إذ أنه "لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له .."[١٠٧].

يبدو واضحًا أن ابن رشد يريد أن يثبت حقيقة العمل بالفلسفة، وهى التى تحوى المنطق، ومن الطبيعى أن النظر العقلى دائمًا يوافق الشرع، وقد أثبت ابن رشد حقيقة النظر العقلى، وأنها موافقة للشرع ويقف ابن رشد على طرفى نقيض فى هذه المسألة مع "ابن الصلاح" الذى حارب المنطق بدعوته أنه شر وبرؤيته إذ يعد النظر العقلى مرفوضًا فى ضوء الشرع، إلا أن ابن رشد يرى فى المنطق أنه حق، وهذا الحق لا يضاد الشريعة التى هى أيضًا حق، ومن المؤكد أن ابن رشد فى

---

(١٠٦) دى بور، "تاريخ الفلسفة فى الإسلام"، ص٣٨٧.

(١٠٧) ابن رشد، "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، ص٦٥.

نخلص من كل ذلك إلى أن ابن رشد يعد من المؤيدين الأقوياء للمنطق بصفة عامة، ولمنطق أرسطو بصفة خاصة، ونادى بالعمل به، حيث أنه لا يخالف الشرع، وهذه فتوى منه تخالف فتوى الإمام الشافعي، وابن الصلاح اللذين رأيا في المنطق الأرسطي إفسادًا للعقل، وإضلالاً عن الهداية، وهذا ما ستحمله الصفحات المقبلة الباقية من هذا الفصل.

ب- الموقف الرافض لمنطق أرسطو:

فيما تقدم رأينا منطق أرسطو، وهو يشمل ما أنتجه فلاسفة المسلمين من آراء. وفيما كتبوه من كتب، فكانوا بين الدارس، والشارح، والمؤيد له، والتابع له، إلا أن هذا الموقف لم يكن هو السائد في العالم الإسلامي، بل يوجد موقف آخر عرف بالموقف الرافض للمنطق الأرسطي، والذي تصدى أصحابه لحملات مؤيدي منطق أرسو من الشراح والنقلة المسلمين. وهذا ما سوف نراه من خلال عرض آراء بعض الفقهاء، والمتكلمين والفلاسفة، والمناطقة، واللغويين الذين عارضوا منطق أرسطو.

لقد واجه المنطق الأرسطوطاليسي أشد الهجمات عنفًا من قبل الفقهاء والمتكلمين والأصوليين، ثم ووجهت دعوة الغزالي المؤيدة لمنطق وفلسفة أرسطو بالرفض التام[١٠٩].

"وهوجم الغزالي هجومًا عنيفًا من علماء المسلمين أمثال "أبي إسحاق المرغيناني"، "وأبي الوفا بن عقيل (٥١٣هـ - ١١١٩م) والقشيري، والطرطوشي، والمارزي، وابن الصلاح (٦٤٣هـ) والنووي (٦٣١)"[١١٠]. وقد أنكر ابن الصلاح مسائل عدة جاءت عند الغزالي، وأول هذه المسائل جاءت في مقدمة المستصفى التي يقول فيها الغزالي "هذه مقدمة العلوم ومن لا يحيط بها فلا ثقة في علومه أصلا،

---

(١٠٨) من الشروح التي قدّمها ابن رشد شرح كتاب "العبارة"، وشرح كتاب "القياس" وله عدة شروح أخرى تعلقت بفلسفة أرسطو في الطبيعات، والإلهيات.

(١٠٩) جاء في طبقات السبكي "أن علي بن يوسف بن تاشفين أمر بحرق كتب الغزالي، لما قيل له أنها مشتملة على الفلسفة لأنه كان يكرهها" السبكي "الطبقات"، ج٤/ ص١١٤.

(١١٠) النشار، "مناهج البحث عند مفكري الإسلام"، ص١٨٠.

وفتوى ابن الصلاح التى جاء فيها تحريم العمل بالمنطق كانت أقوى ما وجه للموقف المؤيد للمنطق فى العالم الإسلامى، وقد اعتمد فى هذه الفتوى على ما سمعه من مشايخه فيقول "سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكى عن يوسف الدمشقى مدرس النظامية ببغداد - وكان من النظار المعروفين: أنه كان ينكر هذا الكلام"[١١١].

ولما سأل الناس ابن الصلاح وهو عالم حديث عن الاشتغال بالمنطق، والفلسفة، وهل هو مباح من قبل الشرع؟ وهل الأئمة والسلف الصالح أباحوا العمل به أم لا؟ فكانت إجابته عن هذه الأسئلة تكمن فى قوله: "المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين، وسائر ما يقتدى به من أعلام الأمة وسادتها"[١١٢].

وهذا الرأى يمثل موقفًا عدائيًا للمنطق كونه ابن الصلاح - نتيجة عدم قدرته على استيعاب المنطق عندما ذهب إلى العماد بن يونس[١١٣]. وقد انحصرت فتوى ابن الصلاح فى عمل أهل الشرع، ولحساسية الموقف فى ذلك الوقت اتجه إلى عمل الصحابة والأئمة والسلف الصالح. فأراد أن يوصد الباب أمام من يريد أن يدخل المنطق إلى العالم الإسلامى، وذلك "أن اتخاذه كمنهاج للبحث لدى المسلمين قد يوقعهم فى الافتتان بالفلسفة عمومًا .."[١١٤]. فيبعدهم عن الشرع والدين، فلهذا رأى تحريم العمل بالفلسفة والمنطق كأفضل طريق.

ولم يطلق ابن الصلاح فتواه السابقة إلا وكان على يقين تام بالأخذ بها، لأن العالم الإسلامى كان فى حاجة ماسة إلى منهج للبحث فى العلوم الشرعية، وأن الفقهاء وعلماء الكلام كانوا مفتونين بفتوى الإمام الغزالى، فأراد ابن الصلاح أن يغير المنهج القائم ويأتى بمنهج جديد.

---

[١١١] المرجع السابق، نفس الصفحة، كما جاء هذا النص نقلا عن ابن تيمية، "شرح العقيدة الأصفهانية"، ص١١٤ - ١١٥.

[١١٢] ابن الصلاح "الفتاوى فى التفسير والحديث والأصول والعقائد"، ص٤٢.

[١١٣] السبكى، "الطبقات"، ص١٠٠.

[١١٤] ابن تيمية، "الرد على المنطقيين"، ص٢٤.

وكان ابن الصلاح مستندًا في فتواه، على قول الإمام الشافعي: "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس .."[115]. وعندما رأى ابن الصلاح خطر دخول المنطق للعالم الإسلامي، وأكده برأى الشافعي، الذى يحمّل مسئولية دخوله، انتشار الجهل بين المسلمين لأصول شرعهم، ودب الاختلاف وكثرة الجدل واللغط التى يخلفها المنطق، أطلق فتواه، دون تردد. وهذه الأسباب نفسها دفعت الإمام الشافعي لكتابة كتابه "الرسالة"[116]، حيث أنه بهذا العمل يعد صاحب البداية لنشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، وذلك من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية .."[117]. وظهر فيها الاتجاه المنطقي الرصين المتمثل في وضع الحدود، والتعريف، والقياس، والخطابة، والجدل، وأراد بذلك وضع حد لدخول المنطق الأرسطي العالم الإسلامي، فمن أراد الإطلاع على فروع هذا العلم حسب ما قدمها الشافعي فالاطلاع على "الرسالة" يغنيه عن هذا، ويخلق له ملكة التحليل في إطار العلم الشرعي.

وبعضهم يرى أن الإمام الشافعي لم يكن محقًا في دعوته ضد المنطق لأنه "لم يقصد بعمله هذا وضع منهج للبحث عند المسلمين يقوم على أنقاض المنطق .. وإنما الذى عناه الإمام الشافعي هو ابتكار منهج يفيد الباحث حين يعرض للأمور الشرعية بدلاً من اللجوء إلى منهج غريب عن البيئة الإسلامية .."[118] إذن القصد حسب ما رآه صاحب هذا الرأى من موقف الشافعي هو فقط الوقوف ضد المنطق دون أن يضع منهجًا بديلاً له.

ويرى الباحث في هذا الرأى شيئًا من الموضوعية، ولا نريد التشكيك في قول الإمام الشافعي ولا إضعاف رأيه عندما أقول إن الإمام الشافعي بفتواه نفى دور العقل في بناء الفكر، وطمس الصلة بين المنطق والعقل ولكنى أرى أن العقل الصحيح هو الذى لا يخالف ما يأتى به الشرع، بالرغم من أن المنطق لا يمكن أن

---

(115) الإمام الشافعي "الرسالة"، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص٥٣.

(116) يعد هذا الكتاب من أهم الكتب التى قدمها الإمام الشافعي وهو أول كتاب ألف في أصول الفقه ويمثل نظريته الناقدة لفكر اليونان بصفة عامة أو لسان العجم كما يسميه والمنطق الأرسطي بصفة خاصة إلى جانب إقتنانه باللغة العربية، واهتمامه بمسألة اللفظ والمعنى فيها، ونوصى من يريد أن يكتب عن موقف الفقهاء من الفكر اليوناني أن يرجع إليه (انظر مقدمة الكتاب، ص٥ – ١٥.

(117) مصطفى عبد الرازق، "التمهيد لتاريخ الفلسفة"، ص٥٠.

(118) انظر مقدمة كتاب "الردّ على المنطقيين" لابن تيمية.

يكون بديلاً لمنهج القرآن والسنة بل لهذا المنهج - أعنى منهج القرآن والسنة - منطق خاص.

ورأى السيوطى (ت - ١٥٠٥م) فى كتابه "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام"[١١٩]. مكانًا لفتوى الإمام الشافعى، ورأيه فى فساد اللغة جراء دخول علوم اليونان إذ يقول فى بداية الكتاب "وأشار الشافعى بذلك إلى ما حدث فى زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفى الرؤية، وغير ذلك من البدع، وأن سببها الجهل بالعربية، والبلاغة .."[١٢٠].

فالرأى واضح أنه تأييد لرأى الشافعى من السيوطى، حيث رأى مثل ما رأى الشافعى: "فالجهل باللغة العربية سبب نكبات الأمة الإسلامية، وتخلى الأمة الإسلامية عن منهج القرآن والسنة والاتجاه إلى منهج المنطق اليونانى عين الجهل، فالمسلم لا يحتاج لفلسفة ولا لمنطق ليفهم معانى القرآن والسنة، وخاصة أنه "لم ينزل القرآن، ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب"، ومذاهبهم فى المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح يونان، ولكل قوم لغة واصطلاح"[١٢١].

وما أريد قوله هنا هو أن القرآن نزل باللغة العربية، والعرب فى غنى عن تعلم أية لغة أخرى بقصد معرفة القرآن وأحكامه، وأن المنطق اليونانى جاء بلغة اليونان فيعنيهم هم فقط. والعربى له ما يغنيه عن هذه اللغة، وعن هذا المنطق، ومصداق ذلك قول الله عز وجل: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم[١٢٢]"، "فمن عدل عن لسان الشرع إلى لسان غيره وخرج الوارد من نصوص الشرع علية جهل ولم يصب القصد.."[١٢٣]، وعلى هذا الأساس فالمنطقى إذا تكلم فى مسألة فقهية أو أراد تخريجها على قواعد علمه فلم يستطع فهم ما قاله الفقهاء، ولم يجاريهم فى قواعدهم.

---

(١١٩) يفهم من عنوان الكتاب "صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام" أن السيوطى فى نيته صون منطق الإنسان وتفكيره وكلامه من فن المنطق وعلم الكلام، وموقفه هذا يعد موقفًا عدائيًا لعلم المنطق، وقد لخص كتاب ابن تيمية من أجل تعزيز موقفه، وذكر ذلك فى مقدمة الكتاب إذ يقول: "تطلبت كتاب ابن تيمية حتى وقفت عليه فرأيته سماه نصيحة أهل الإيمان فى الردّ على منطق اليونان، وأحسن فيه القول ما شاء من نقض قواعده - قاعدة قاعدة وبيان فساد أصولها، فلخصته فى تأليف لطيف سميته، جهد القريحة فى تجريد النصيحة "انظر مقدمة الكتاب".

(١٢٠) السيوطى، "صون المنطق"، ص١٥.

(١٢١) السيوطى، نفس المرجع، ص١٥، انظر أيضًا كتاب "الرسالة" للشافعى ص٤٢ - ٤٤.

(١٢٢) سورة إبراهيم، آية ٥.

(١٢٣) السيوطى، "صون المنطق.."، ص١٥ - ١٦، وعلى نفس المنوال نجد ابن خلدون فى مقدمته يشير إلى أن علماء الكلام "لم يأخذوا بالأقيسة المنطقية بملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد، انظر "مقدمة ابن خلدون"، ص١٠٠.

وكان غرض السيوطي بيان قول الشافعي، وتخريج القرآن والسنة والشريعة على مقتضى قواعد المنطق أمر مرفوض، والقائم به لم يصب غرض الشرع. وهو أعظم دليل على تحريم فن المنطق. إضافة إلى أنه يجلب السيئات، ويذهب العقل، ويضل صوابه، ويخلق هوة بين المسلم ودينه، وحدود هذا العلم لا تفيد ما أفادت حدود الشرع، وقياسه لا يصل إلى مكانة القياس الفقهي، ولهذا السبب حرّم الاشتغال به لأنه يؤدي إلى الفتنة، وجلبة الشر، وينأى بأهله عن أصول الشريعة الإسلامية.

هذا ما رآه الإمام الشافعي في المنطق، وأيده فيه ابن الصلاح، واتفق معهم السيوطي في محاربته للمنطق، وبالرغم من أن هذا الموقف قد لاقى مؤيدين له، إلا أنني أرى فيه شيئا من التجني على المنطق، فلم يخل مجتمع إنساني منه، وهو لغة العقل الذي عرف الإنسان به الأشياء بحدودها ورسومها، ولا أرى أن الاشتغال به يسبب ضرراً يمس الشرع والدين، وإن حدثت أخطاء جراء دخوله للعالم الإسلامي كان المسئول عنها بعض المشتغلين به، والمنطق لا يحمل قاعدة تخالف الشرع، ولو وجدت قاعدة مخالفة لأوردها المعارضون له، وهذا لم يحدث.

وبما أن الغرض من البحث الذي نقدمه هو دراسة العلاقة بين المنطق واللغة، ونحن في صدد عرض الآراء المعارضة للمنطق من الفقهاء والمتكلمين، نقول لم يخل حقل اللغة من نفس الموقف، فحاربه ابن قتيبة في كتابه "أدب الكاتب". فيرى: "أن فهم كتاب الله وما يلزم ذلك من معرفة دقائق اللغة وأسرارها .. غنية عن كل فكر دخيل واكتفاء عن كل علم لم ينبع أساسًا في محيط الفكر الإسلامي .."[١٢٤].

وهذا الموضوع طرحته مناظرة أبي بشر متى بن يونس "المنطقي" مع أبي سعيد السيرافي النحوي[١٢٥]. وسنتناول ما يجري في هذه المناظرة في مواقع أخرى من البحث وما أريد أن أشير إليه هنا هو أن المناظرة تحمل هي الأخرى هجومًا على المنطق، فالسيرافي صب جام غضبه عليه إذ يقول لبشر: "ثم أنتم هؤلاء في منطقكم على نقض ظاهر فتدّعون الشعر ولا تعرفونه، وتدّعون الخطابة، وأنتم عنها في منقطع التراب .."[١٢٦].

---

(١٢٤) أنظر ابن قتيبة، "أدب الكاتب"، ص٦.

(١٢٥) أبو حيان التوحيدي، "المقابسات"، ص٦٠.

(١٢٦) أبو حيان التوحيدي، "الإمتاع والمؤانسة"، ص٩٨.

فأنكر السيرافي معرفة أهل المنطق للغة وفروعها، وتأكد ذلك في ردّ أبي بشر متّي عندما سأله في مسألة "الواو" في اللغة فقال بالنص "هذا نحو والنحو لم انظر فيه لأنه لا حاجة للمنطقي إلى النحو، وللنحوي حاجة إلى المنطق .."[١٢٧]. وذلك لأن المنطق يبحث عن المعنى، والنحو يبحث عن اللفظ، ولم يفت هذا أبو سعيد بل يعقب قائلاً "النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو، ولكنه مفهوم باللغة .."[١٢٨]. ولا يقع الخلاف في ذلك، بل يقع في فهم اللفظ، والمعنى، فاللفظ طبيعي، والمعنى عقلي، وهذا ما بينته المناظرة.

والحقيقة أن الناظر في مسألة رفض المنطق من قبل الفقهاء، والمتكلمين، والأصوليين يجد أن المواقف متعددة، والهجوم عليه شديد، والفتوى السابقة من ابن الصلاح في تحريم المنطق فتوى شديدة، والواقع ابن الصلاح لا يمثل نفسه بل يعبر عن اتجاه سائد بين فقهاء وعلماء عصره.

جـ- نقد ابن تيمية (٦٦١هـ - ٧٢٨هـ) للمنطق الأرسطي:

كان ابن تيمية من أشهر المتشددين في رفضه للمنطق، وكان ذا منهج علمي في نقده فلم يقف عند تحريمه كما فعل بعض الفقهاء والمتكلمين، بل كان له منهج بناه على أسس علمية ليصلَ إلى أن هذا المنطق لا يخالف صحيح المنقول فحسب بل يخالف صحيح المعقول.

وابن تيمية كان جادًا في أبحاثه، عميق التفكير، رصين الجملة، يقيني النتائج. وكان على دراية تامة بفكر الأقدمين، ولا يبني حكمًا إلا وهو متأكد من أسس بنائه، فمن دراسته للحدود المنطقية، ونقده لمنطق أرسطو، بنى حدودًا وقضايا وطرق استدلالية جديدة اتسم به منطقه الجديد، وكان لابن تيمية كتابان في نقد المنطق، الأول كبير وهو "الردّ على المنطقين" والثاني صغير وهو "نقض المنطق".

وبما أنه أراد أن ينقد المنطق فبدأ كتابه "الردّ على المنطقيين" بعبارة "فإني كنت دائمًا أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أنّ قضاياه صادقة لمّا رأينا صدق كثير منها، ثم تبين لي

---

(١٢٧) المرجع السابق ص٩٠.

(١٢٨) المرجع السابق ص٢١.

فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه، وكتبت فى ذلك شيئًا .."[١٢٩] ويبدو من النص أن ابن تيمية درس المنطق اليونانى دراسة متفحصة ففى بداية الدراسة بانت له فائدته، ولكنه فيما بعد اتضح له أنه غير ذلك، فهو منطق خاطىء لا صواب فيه.

ومن أهم المسائل التى رأى نقدها فى منطق أرسطو مسألة "الحدّ"، وتقسيم أرسطو العلم إلى تصور وتصديق. وبناؤه المنطق على الكلام فى "الحد" ونوعه و"القياس البرهانى، ونوعه"، وذلك لأنه رأى العلم إما تصورًا أو تصديقًا، وأنهما إما بديهى وإما نظرى، فرأى غلط ذلك لأن من المعلوم أن ليس كل شئ بديهيًا، ولا يمكن أن يكون أيضًا الجميع نظريًا، وسبب ذلك احتياج النظرى إلى البديهى "فيلزم الدور أو التسلسل فى العلل"[١٣٠].

إذن فابن تيمية أراد أن ينقد أهم أسس المنطق الأرسطى، وهى "مسألة الحد" فهى ذات أهمية بالغة الأثر فى المنطق الجديد الذى يريد بناءه، فرأى أن أول نقطة يبدأ بها هى بيان فساد المنطق الأرسطى الذى رأى أنه مبنى على أسس إلهية فسدت أقوال أرسطو فيها إذ يقول: "تبين لى أن كثيرًا مما ذكروه فى أصولهم فى الإلهيات وفى المنطق هو من أصول فساد قولهم فى الإلهيات"[١٣١]. إذن لابد من نقده، وبيان ضعفه، وموقف ابن تيمية النقدى انحصر منذ البداية فى مصطلحى "التصور" و"التصديق"، وأن هذا المنطق أمر اصطلاحى، وضعه رجل من يونان، ويقصد من ذلك أنه اعتمد على اللغة اليونانية فهو يهم اليونان ولا يهم غيرهم، ولا يحتاج إليه طلاب العلم، والعلم لا يعرف بمصطلحات اللغة اليونانية، وقابل تعريف المنطق بأنه "آلة قانونية تعصم مراعاتها أن يزل الإنسان فى فكره" برفض شديد، وذلك لأن المنطق بهذا المعنى عرف من اليونان وقد سبقت اليونان أمم من قبل تعرف حقائق الأشياء بدون الاصطلاحات والأوضاع المنطقية، وكذلك عامة الأمم بعد اليونان تعرف حقائق الأشياء[١٣٢]. واستنكر ابن تيمية وجود كتب المنطق الثمانية بأسماء غير عربية، ورأى فى ذلك نقصان فى اللغة العربية، إذ أن هذه

---

(١٢٩) ابن تيمية "الرد على المنطقيين"، ص٥٣ – ٥٤.

(١٣٠) "المرجع السابق"، ص٥٣.

(١٣١) "المرجع السابق"، ص٥٤.

(١٣٢) ابن تيمية، "المرجع السابق، ص٢٧، وأورد هذا الكلام فى موسوعته الكبيرة التى عرفت بمجموع الفتاوى الكبرى وهى مكونة من ٣٧ جزء، انظر جـ٥ (المنطق) ص١١٦.

مصطلحات وأسماء يونانية منها ما يقابلها فى اللغة العربية، وهى غنية بمصطلحاتها إذ أن "ألفاظ العرب مبنية على ٢٨ حرفا - وهى أقصى طرف اللسان، وألفاظ جميع الأمم قاصرة عن ثمانية وعشرين حرفًا، ولست واجدًا فى شئ من كلامهم حرفًا ليس فى حروفنا إلا معدولاً مخرجه"[١٣٣]. نتيجة ذلك رأى ابن تيمية تعلم اللغة العربية أمر ضرورى، لأن المعانى فطرية عقلية لا تحتاج إلى مصطلح خاص، وأن "العربية هى أشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان، والمبنية لما تتصور الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف..."[١٣٤].

وما أراد قوله ابن تيمية هنا يعنى أن اللغة العربية غنية بالعوامل البيانية، ولها القدرة على بيان كل التصورات الذهنية، ومن أهم مميزاتها الإيجاز فى التعبير وهى الصفة التى تنفرد بها عن بقية اللغات الأخرى، ولها المقدرة التامة على إنتاج منطق خاص بها. ويضيف ابن تيمية قائلا: "فلا يقول أحد أن سائر العقلاء غير اليونانين، يحتاجون إلى اللغة اليونانية لاسيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبنية لما تتصور الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف..."[١٣٥]. وقد استفاد ابن تيمية من مناظرة ابن سعيد السيرافى، مع متّى، فى هذا الموضوع، وأن كل ما فى منطق اليونان مستنبط من لغة يونان، والمعانى فطرية عقلية لا تحتاج إلى مصطلح خاص.

ويبدو أن نقد ابن تيمية للمنطق اليونانى من الناحية اللغوية، جاء موافقًا لما تضمنته المناظرة، وهو أبرز وأهم نقد تعرض له المنطق الأرسطى، ونقول للقارئ هنا أننا لسنا فى صدد تقديم دراسة شاملة لفكر ابن تيمية، بل حسبنا استنباط نقده للمنطق.

وباستمرار نجد أن ابن تيمية يؤكد على نقد المنطق وأسسه، ففى كتابه "نقض المنطق" يذكر عدم جدوى موقف المشائية من المنطق الذى جاء فيه أنه "فرض كفاية" وأن المنطق عديم الكفاية فى الوصول إلى الحق، والقياس الذى ينعقد بالفطرة، لا نحتاج فيه لتعلم المنطق.

---

(١٣٣) السيوطى، "صون المنطق"،ص٢٤، وقال الشافعى قولا يشبه هذا: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها ألفاظا" "الرسالة" ص٤٢.

(١٣٤) ابن تيمية، "الرد على المنطقين"ص٦٠.

(١٣٥) المرجع السابقص١٢٧.

وقد تناول ابن تيمية نقد المتكلمين للمنطق، من جانب أنواع القياس، ومفاهيمه عند المناطقة، وتعدى ذلك إلى نقد مناطقة الفلسفة في موقفهم من القياس، "وأن غالب كلامهم فيه تكلف في العلم، وجله لغو لا فائدة فيه"[١٣٦].

هذه المسائل كلها تصدر بها كتاب "نقض المنطق" وأما النتيجة التي يصل إليها ابن تيمية، هي أن السلف اطلعوا على الفكر اليوناني، وتأثروا به فهم مخطئون في تأثرهم لأن لهم ما يغنيهم عنه، فإن كانوا محتاجين للغة فلغتهم أغنى من لغة اليونان، وإن كانوا محتاجين إلى "الحق" فالمنطق اليوناني لا يوصلهم إلى هذا الحق، وإن كانوا يريدون فهم الدين فلا يملك المنطق القدرة على إفهامهم له، فكيف إذن وهم منوطون بدراسته، ومتشبثين بفهمه، وجلّه لغو لا فائدة فيه وكيف إذن وكل من استقرأ أصول العلم وجد المسلمين أحد وأسد عقلا، وأنهم ينالون في المدة اليسيرة من حقائق العلوم والأعمال أضعاف ما يناله غيرهم في قرون وأجيال.."[١٣٧].

لقد عنى ابن تيمية في نقده عدم حاجة المسلمين لتعليم المنطق وهم يمتلكون القدرة على الفهم والتحليل، وتعلم منطق اليونان لا يفيد شيئًا على الإطلاق، وجاءَ ردّه على من قال أنه فرض كفاية قائلا: "فلا يصح نسبة وجوبه إلى شريعة الإسلام بوجه من الوجوه، إذ من هذه حاله فإنما أتى من نفسه بترك ما أمر الله به من الحق، حتى احتاج إلى الباطل .."[١٣٨]. فالمنطق باطل ومن الضلال أن يهتدى به إلى الحق المتمثل في الإسلام وهكذا قويت هجمة ابن تيمية على المنطق، وتكمن قوته في مقارنته بالدين الإسلامي، وهو لا يستطيع أن يرقى إلى مستوى هذا الدين وأتباع المنطق رماهم بالعداوة للرسول ﷺ، وينطبق قول الله عز وجل عليهم: "وكذلك جعلنا لكل نبي عدوًا من المجرمين وكفى بربك هاديًا ونصيرًا"[١٣٩].

إن الحملة التي شنها ابن تيمية على المشتغلين بالمنطق تجعلنا نتساءل عن مصير المسلمين الذين درسوا المنطق، وصنعوا فيه من الكتب ليس من اليسير نسيانها

---

(١٣٦) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص١٠.

(١٣٧) المرجع السابق، ص٨.

(١٣٨) المرجع السابق، ص١٥٥.

(١٣٩) سورة الفرقان، آيه، ٣١.

فهل هؤلاء هم أعداء رسول الله حسب رأى ابن تيمية؟ وما حال المحدثين الشخصي ولسائر بنى آدم طريق إلا بمثل القياس المنطقي فإن هذا قول بلا علم، وهو كذب محقق .."[١٤٠]. فتركه واجب.

وقد اتجه ابن تيمية إلى أسلوب أقوى حيث أنه لم يقف عند حد نبذ القياس، بل المنطق بكامله قائلاً لأهله: "غاية العالم المنصف منكم: أن يعترف بعجز ميزانكم.."[١٤١].

هذا طلب من ابن تيمية من كل المشتغلين بالمنطق بالاعتراف بأنه علم لا فائدة منه، وأنه بعيد عن الحق، وعليهم أن يرجعوا لكتاب الله فهو الحق المبين.

والحقيقة أن ابن تيمية كان مجحفًا في حق من عمل بالمنطق، بالرغم من أن نقده كان نقدًا منهجيًا، والغلو الذى أصاب ابن تيمية في نقده قد يؤدى بنا إلى نتائج سيئة، ولا شك في أن المنطق لغة العقل، والقرآن خاطب العقل، إذن العقل الذى خاطبه القرآن لا يمكن أن يأتي بشئ يناقضه، ونحن نوافق ابن تيمية في محاربة المنطق الأرسطى الذى أراد أن يخلق لنا شيئًا من الخلل في العالم الإسلامي، ونخالفه في شدة تحامله لدرجة تكفيره للمشتغلين بالمنطق فله من الآراء المعادية للمنطق الكثير حيث لا يتسع المجال الآن لذكرها، وآخر آرائه التى رأينا ذكرها لأنه يتمشى مع سياق البحث يقول فيه: "إدخال المنطق في العلوم الصحيحة يطول العبارة ويبعد الإشارة"[١٤٢]. وكأنه يريد أن يقول لنا إن اللغة ونحوها أفضل من المنطق وقواعده، فعلى الإنسان المسلم أن يبعد عنه اقتداءً بالأنبياء، والصحابة لأنهم لم يحتاجوا إلى المنطق، ولأن التدقيق والتقسيم والتحديد ليس لأهل المنطق، والنحو أفضل من هذه الصناعة، لأنها قليلة المنفعة عظيمة الحشو، فالابتعاد عنها أمر ضرورى، وخاصة أنه "صار عند عقلاء الناس من أهل الملل

---

(١٤٠) ابن تيمية، "نقض المنطق"، ص١٥٨.

(١٤١) المرجع السابق، ص١٦٤.

(١٤٢) المرجع السابق، ص١٦٩.

وغيرهم، أن المنطق مظنة التكذيب بالحق والعناد والزندقة والنفاق .."[١٤٣]، فهو يرى أن المنطق اليوناني سبب في إفساد الثقافة الإسلامية، وخلط لفلسفة اليونان بتعاليم الشرع الإسلامي، والبديل الذي يرى فيه التخلص منه يكمن في بناء منطق إسلامي قائم بذاته لا يرتبط بفلسفة ومنطق اليونان، وتكون منطلقاته الأساسية، القرآن واللغة العربية، ونستخلص من عرضنا لنقد ابن تيمية هذه النقاط التالية وهي تمثل جوهر الموضوع:

١- استهدف من نقطة بداية النقد بناء منطق عربي خال من الأثر اليوناني، وبديل له.

٢- يرى أن علاقة المنطق باللغة هي التي تسهل على الباحث في علم المنطق فهم دور اللغة في بناء الفكر.

٣- يرى أن اللغة العربية وحدها قادرة على بناء منطق عربي إسلامي مرجعه القرآن الكريم.

٤- يقر أنه لابد من تحديد مجال النقد في مسألة "الحد" بنقد "الحد الأرسطي" لفتح الطريق أمام بناء منطق جديد بحد شرعي أساسه القرآن.

٥- القياس الفقهي جزء مهم في المنطق الجديد، ولا يأتي إلا بعد هدم أسس قياس المنطق الأرسطي.

٦- إن الاستدلال الذي جاء به ابن تيمية استدلال شرعي لا علاقة له باستدلال أرسطو لا من قريب ولا من بعيد.

---

[١٤٣] المرجع السابق، ص١٧١.

الباب الثانى

البنـاء الفـكرى للغـة

-الفصـل الأول: أصـل اللغـة (هـل اللغـة توقيفيـة أم اصطلاحية؟

-الفصل الثانى: (التحليل المنطقى للغة)

الفصل الأول

أصـــــل اللغـــــة
(أهى توقيفية أم اصطلاحية؟)

تمهيد

يلى مبحث المنطق، مبحث اللغة الذى سنبدأه بدراسة مفصلة لأصل اللغة ونشأتها وتطورها.

فما هى إذن اللغة؟ وكيف نشأت؟ وكيف تطورت؟ وما هى أهم النظريات التى وضعت لبيان أصل اللغة؟ ثم ما هو دور الفلاسفة المسلمين واللغويين والنحاة العرب فى مسألة اللغة وأصلها؟

سيكون الفصل الذى بين أيدينا إجابة على الأسئلة المطروحة، وذلك باحتوائه النقاط التالية: (تعريف اللغة، والنشأة التاريخية للغة، وأهم النظريات التى تناولت أصل اللغة).

أولاً: تعريف اللغة:

للغة تعريفات متعددة منها القديم، ومنها الحديث، وبما أننا بصدد دراسة العلاقة بين اللغة والمنطق علينا أن نستعرض ما توصلنا إليه من تعريفات حسب ما توافر لدينا من مراجع تناولت الموضوع. فما هى "اللغة" إذن؟

أول التعريفات للغة، الذى وضعه ابن جنى فى كتابه "الخصائص"، يقول فيه: "أما حدّها (فإنها أصوات) يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[1]. فاللغة لا تخرج عن كونها نظامًا من الرموز والحروف الصوتية. وقد أبعد ابن جنى "الرموز الكتابية" أو "اللفظ المكتوب"، واللغة عنده لا تعنى "الألفاظ المكتوبة"، بل حصرها فقط فى "الأصوات المسموعة"، فما نسمعه إذن هو اللغة أما ما نكتبه فهو ليس بلغة، وقد أخذ هذا موقفاً على ابن جنى بالرغم من أنه أثر فى كثير من المحدثين من الفلاسفة واللغويين، فمن "المثير حقًا أن ابن جنى قصر اللغة على الأصوات وأخرج الكتابة من هذا التعريف.."[2]. لأن الكتابة كما قال أحد المتأخرين فى الغرب: "إنها ليست سوى وسيلة لحفظ الكلام ونقله"[3].

---

[1] ابن جنى، "الخصائص"، ج١، ص٣٤.

[2] د. عبده الراجحى، "فقه اللغة فى الكتب العربية"، ص٦٠.

[3] روبير بلانشى، "المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل"، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، ص٢٧٥.

وأما الاسم الاشتقاقي للغة فيقول عنه ابن جني: "وأما تصريفها ومعرفة حروفها فإنه فعلة من لغوت، أي تكلمت .."[٤]. فردّ ابن جني اللغة إلى "الكلام" أي إلى "اللغو"، وكان مستندًا إلى ما ذكره القرآن في قوله تعالى: "وإذا مروا باللغو مروا كرامًا"[٥]. وقد توقف ابن جني في تعريفه للغة عند إشارتين هما: "الأصوات التي تعبر عن الكلام، أو الكلام ذاته". و"اللغو الذي اشتقت منه اللغة". وقد اعتمدت الدوائر المعرفية تعريف ابن جني فجميعها اتفقت على أن اللغة "رموز صوتية"[٦].

وتجدر الإشارة إلى امتداد أثر ابن جني إلى لغويي الغرب، فيظهر "دي سوسير" العالم اللغوي الشهير في تعريفه للغة متأثرًا بتعريف ابن جني فيقول: "اللغة نظام من العلامات الكتابية، باعتبارها نظامًا من العلامات الصوتية الاصطلاحية"[٧]. وهو على وجه التقريب تعريف ابن جني.

وقد تابع "فندرس" وهو لغوي أوربي، دي سوسير في تعريفه قائلاً: "أعم تعريف يمكن أن يعرف به الكلام أنه نظام من العلامات"[٨]. إلا أنه لم يحدد العلامات التي يقصدها، أهي علامات صوتية أم كتابية؟ وجاء تركيزه على أن اللغة "نظام". وهذه نقطة الإتفاق التي أشرنا إليها.

ويظهر من التعريفات الحديثة للغة، أنها من العلامات الصوتية، وترجع في أساسها لتعريف ابن جني الذي رآها "مجموعة من الأصوات" وأن بعض المحدثين يجعلون من اللغة إشارات حيث يظهر ما يعرف بلغة الإشارة، وهكذا تعددت اللغة بتعريفاتها المختلفة إلى عدة أنواع ضمنها "لغة الكلام" و"اللغة السمعية"، و"اللغة الملفوظة" (أي الأصوات) و"لغة الإشارة"، وهذا النوع الأخير يختلف عن لغة الكلام، فالإشارة يستعملها من لم يملك القدرة على النطق فهي "التي يستعملها الصم والبكم وهي الأخرى منسوخة عن اللغة السمعية، فبالحركة يعلم هؤلاء العجزة إجراءات

---

[٤] انظر ابن جني، "الخصائص" جـ١، ص٣٤.

[٥] سورة الفرقان، آية رقم ٧٢.

[٦] انظر دوائر المعارف البريطانية، العربية، الإسلامية، ودوائر معارف القرن العشرين (مادة لغة).

[7] De sausr: "cours in general linguistics", P. 7.

[٨] انظر، ج. فندريس "اللغة" تعريب، عبد الحميد الدواخلي، محمد القصاص، ص٣١ (بين يدي نسخة من هذا الكتاب، لم يذكر عليها سنة طبعها، ولا تاريخها)، ولاحظت أن هذا الكتاب له من الأهمية التي جعلت كل من كتب في اللغة وعلومها يعتمده مرجعًا أساسيًا، ورأيت أيضًا بعد اطلاعي عليه، أنه جدير بالاهتمام، وهو مرجع أساسي في اللغة.

اللغة عند الآخرين"[9]. فهى معتمدة أيضًا كلغة اختص بها الإنسان. وقد ظهرت فى المنطق الحديث، لغة تشبه لغة الإشارة، وهى لغة الرموز، التى عبر بها المنطقيون عن القضايا المنطقية برموز، تكونت بها "صور القضايا"، وهى لا تبتعد عن تعريف المحدثين للغة الذى قالوا فيه بأنها "نظام من العلاقات"، فاللغة فى المنطق الحديث نظام من الرموز.

وقد أشار ابن جنى إلى رمزية اللغة عندما عدّها أصوات، ترمز إلى أشياء وثمة تعريف حديث لا يتفق مع التعريف القديم للغة الذى يرى أنها "أصوات" فيراها هو "نتاجًا متجانسًا من العلاقات والمعانى له دوره الفعلى فى الكلام البشرى، لا نظامًا من الأصوات أو العلاقات الأخرى المقصودة لذاتها وصحيح أن علم الصوتيات يبحث فى الوجه الصوتى للغة، غير أن الأصوات، وحدها ليست لغة.."[10] وحسب هذا التعريف فإن اللغة إلى جانب أنها أصوات تعنى أنها نظام متجانس من العلاقات والمعانى، وبالرغم من أننا وجدناه يخالف التعريفات القديمة، إلا أنه فى الوقت نفسه يرجع إليها، وما عناه هو توسيع مفهوم اللغة، وبيان عموميته على أفعال الإنسان فى الكلام.

وهكذا يتضح أن تعريف اللغة يثير عدة مسائل ذات قيمة، أولى هذه المسائل هى التفرقة بين الكلام الذى فى أساسه "أصوات" منطوقة، وبين "الكتابة" التى هى ألفاظ مكتوبة بمداد على الورق فالفرق واضح بين "اللغة المنطوقة" و"اللغة المكتوبة" حيث إن ابن جنى أبعد النوع الثانى من اللغة، وأسقطه من تعريفه حتى أصبح مثار جدل من بعده، فالمحدثون لم يبعدوا "اللغة المكتوبة" من التعريف فلهذا قالوا بأنها "نظام من المعلومات" ولكنهم أرادوا فقط أن يفرقوا بين "النطق" و"الكتابة"، وتأكيدًا لهذا: "نرى أن الاستعمال يتفق مع التقاليد فى تأكيد اختلاف اللغة المكتوبة عن اللغة المتكلمة، والواقع أنهما لا يختلطان أبدًا، ومن الخطأ أن نظن، أن النص المكتوب يعتبر تمثيلاً دقيقًا للكلام"[11]. يوضح النص علاقة

---

(9) انظر، فندريس، المرجع السابق، ص٣٣.

(10) انظر آدم سميث مقال بعنوان "اللغة والواقع"، ترجمة د. فؤاد زكريا، هذا المقال نشر فى مجلة ديوجين مصباح الفكر، مجلة دولية لعلوم الإنسان، تصدر عن المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية، العدد ٣٧١٢ مايو، ص٥، ٦.

(11) انظر فندريس "اللغة"، ص٣٧.

المنطوق بالمكتوب، حيث أنه نفاها تماما، وهذا راجع إلى اختلاف اللغة المكتوبة، فالأولى تعنى شيئا قد لا تعنيه الثانية، وأيضا يفهم منه أن هناك كلاما لا يكتب بل ينطق فقط، ولكنه في الوقت نفسه لغة.

ثانيا: الإنسان ومنطق اللغة الطبيعية:

ويثير تعريف ابن جنى للغة بأنها "أصوات" اتجاها حديثا عند العلماء المحدثين، وهو ما يعرف "بعلم السيميولوجيا"[١٢]. حيث اعتبرت اللغة جزءا من هذا العلم، مع ارتباط اللغة بالتصورات، على أنها تعبير عن التصورات الذهنية، والذى حدده ابن جنى بالأصوات التى ينطقها الإنسان، حيث "للإنسان قدرة على إنشاء لغات يمكن فيها التعبير عن كل معنى"[١٣]. ومن هنا جاء التعريف المنطقى للإنسان بأنه حيوان ناطق، وهذه صفة جوهرية فيه، مع إدراك معانى ما ينطقه، "فهو الحيوان الناطق. فيكون النطق "الفصل الذاتى" ضمن عناصر تركيب "الحد المنطقى"[١٤]. فالتعريف الذى وضع للإنسان يجعلنا نقول بأن اللغة سمة أساسية فى الوجود الإنسانى، وتحددت اللغة بالأصوات عندما وجد الإنسان لأول مرة على وجه الأرض، و"معنى ذلك أن اللغة من حيث هى وجود مطلق لازمة الحضور مع الإنسان، وفى ذلك طابعها الكونى"[١٥]. وحيث أن اللغة لا تتم إلا بالإنسان المرتبط به الصوت اللغوى، وهى الصوت المنظم، والمفهوم. وهذا ما عناه أبو حيان التوحيدى بقوله: "حدث التصويت والتقطيع"[١٦].

وارتباط وجود اللغة بوجود الإنسان قال به الكثير من الفلاسفة الذين اهتموا بقضية اللغة إلى جانب اهتمامهم بالمنطق الذى فيما بعد أصبحت اللغة أساسا من أسسه الدقيقة، وقد رأى إخوان الصفا ذلك حين قالوا: "إن النطق من أفضل الصنائع البشرية"[١٧]. هذا القول شمل اللغة والمنطق، واعتبروا اللغة صفة بشرية، يقوم بها الإنسان مع بداية وجوده، وتعد إشارة جديدة منهم إلى ارتباط اللغة

---

[١٢] تعريف علم السيميولوجيا: هو العلم الذى يبحث عن العلاقات فى اللغة وقوانين تركيبها، انظر كتاب عادل فاخورى "تيارات فى السيمياء" ص٢٩.

[١٣] انظر فتجنشتين، "رسالة منطقية فلسفية"، ترجمة د. عزمى إسلام، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٨٢.

[١٤] د. عبد السلام المسدى، "التفكير اللسانى فى الحضارة العربية"، ص٤٦.

[١٥] أبو حيان التوحيدى، "الإمتاع والمؤانسة"، طبعة تونس، ص٩٠.

[١٦] التوحيدى، المرجع السابق، ص١١.

[١٧] إخوان الصفا "الرسائل"، ج١، ص٣٩٠.

بوجود الإنسان، وهذه النظرة لا تبعد عن نظرة ابن جنى فى تعريفه السابق للغة، حيث أن إخوان الصفا أرادوا بالنطق الصوت، والنطق هو الذى "به ينفصل الإنسان عن سائر الحيوانات"، فاللغة بهذا المفهوم لها الدور الفعال فى حياة الإنسان. وهى لصيقة بالنطق وقد ساعدته فيما بعد على إنشاء علم المنطق لصيقا بمنطق اللغة.

وأضاف إخوان الصفا فى هذه المسألة شيئا جديدا، وهو أن اللغة لا توجد إلا فى جوهر، حيث أنهم مثلوا ذلك على الإنسان، أو الصفة البشرية للغة فعندهم "النطق من سائر الصنائع البشرية إلى الروحانية .. والنطق فإن الموضوع فيه جواهر النفس الجزئية الحية.."[١٨].

من هنا عرفنا أن علماء العرب وفلاسفتهم، كانوا يعرفون اللغة على أنها أصوات منطوقة، وأنهم درسوا، وأسسوا مناهجهم، على أساس منطوقية اللغة، وذلك من خلال معرفة اللغة بأنها أداة تتسم بالدقة والإتقان، وأن الإنسان احتاجها لأجل تحقيق أغراضه فى الحياة وحسب هذا المعنى أشارت الكثير من المعاجم العربية إلى كلمة "اللغة" وأنها ذات أصل عربى فهى "من لغيى بالأمر إذا لهج به، ويقال إن اشتقاق اللغة منه أى يلهج صاحبها بها"[١٩]. والأمر الذى عنى به فى النص، هو المعنى الذى فى ذات الإنسان. واللغة ترجع إلى مشتقاتها وهى "معروفة، وجمعها لغات، ولغون، ولغين، ولغى"[٢٠]. هذا الكلام فى أصل اللغة يهمنا من جانب أنه يقربها إلى المنطق، وهو موضوعنا الأصلى، وذلك من أجل تحديد نقطة الالتقاء بينهما - أى اللغة والمنطق - حيث اتضحت من ذلك بعض جوانب العلاقة فى أن اللغة "أصوات" فهى منطوقة، والمنطق اشتق من "النطق" فالأصل واحد، فما سيأتى فى اللغة يعتبر منطقا، وما يجمله المنطق فهو لغة، فالأصل واحد، وهو ما سبق أن عرفناه من آراء ابن جنى، وإخوان الصفا، حيث أن الأول يمثل اللغويين، والثانى يمثل الفلاسفة.

ولم نقف عند حد طرح الآراء التى مكنت الإنسان من اللغة، وارتباطه بها، فيظهر لنا فى أوربا "دى سوسير" بآرائه المتميزة فى اللغة وفلسفتها، ليقول: "إن اللغة تقنين اجتماعى"، أو هى مجموعة من القواعد "Codes"، إذ أنه يشير إلى وظيفتها،

---

(١٨) المرجع السابق، ص٣٢٠.

(١٩) انظر "معجم مقاييس اللغة"، لابن فارس، جـ٥، ص٢٥٦.

(٢٠) ابن دريد، "جمهرة اللغة"، جـ١، ص١٥١.

حيث أنها تضع للإنسان القواعد التى يسير عليها، وهنا تقترب بشدة إلى المنطق لأنه هو الآخر له قوانين يسير عليها الفكر، ويلح دى سوسير على ذلك حين يرى أن العلاقة هى عبارة عن تلاحم الصورة الذهنية بالصوت الذى ينطق به الإنسان، ويعنى انطباق الدال على المدلول[٢١].

ولابن حزم[٢٢]. رأى فى هذا الموضوع إذ يرى أن "اللغة" هى "اللسان" ولكن لماذا ربط ابن حزم اللغة باللسان؟. فى الحقيقة أن ربطه يرجع إلى سببين هما:

١- أن اللسان هو عضو النطق الأهم عند الإنسان من بين الأعضاء، فهو أداة اللغة الأولى، والسبب نفسه هو الذى جعل العلماء قديما يتخذون اسم "اللسان" شعارا للغة.

٢- أما السبب الثانى فراجع إلى تأثر ابن حزم بنصوص الدين، حيث استند إلى بعض الآيات التى وردت فى القرآن الكريم وهى قوله تعالى: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم"[٢٣]. وبقوله تعالى "بلسان عربى مبين"[٢٤]. وقد فسر هاتين الآيتين على أن المقصود باللسان فيهما هو "اللغة" وذلك بأن "اللسان العربى، ولسان كل قوم هو لغتهم"[٢٥]. ولهذا جاء تحديده الدقيق للغة على أنها "هى ألفاظ يعبر بها عن المعانى"[٢٦]. وهنا تقدم باللغة لأنها ألفاظ تعبر عن معانى، وهى بفعل الإنسان فهى مرتبطة به دائما، كما يؤكد على المعنى نفسه فى موضع آخر فيقول "إنها عبارات عن المعانى"[٢٧] وأراد ابن حزم فى جميع إشاراته للغة أن يفصل المعانى عن بعضها، حتى جعل كل لفظ يعبر عن معنى بذاته، ويكون هذا التعبير مفصولا فصلا دقيقا، ويتم بتعيين لفظ لكل معنى من المعانى الموجودة فى الذهن. وعندما وجد ابن حزم نفسه مضطرا لأن يتكلم عن الألفاظ

---

[٢١] (دى سوسير)، De Sausur: "Cours in general linguistics" P. 14.

[٢٢] ابن حزم (٩٩٤ - ١٠٦٣)، هو أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم، أندلسى المولد، أشهر كتبه فى المنطق "التقريب لحد المنطق".

[٢٣] سورة إبراهيم، آية رقم ١٤.

[٢٤] سورة الشعراء، آية رقم ٢٦.

[٢٥] ابن حزم، "الفصل فى الملل والنحل"، جـ٣، ص٨.

[٢٦] المرجع السابق، جـ٣، ص٢١٩.

[٢٧] ابن حزم "الرسائل" المجموعة الأولى، "رسالة مراتب العلوم"، من مجموع رسائل ابن حزم ص٤٢.

فى اللغة، انتقل إلى الكلام عن "الحروف"، وما هيتها، لأنها مرتبطة بالأصوات التى هى "اللغة". ولأنها نشأت عند الإنسان بأصوات متقطعة، وهى التى عنى بها "الحروف". إذ يرى ماهية الحروف الأساسية إنما هى هواء منطلق من الفم، بعد أن تبدل وتحور عبر مخارج الحروف، فـ "الحروف هى الهواء المندفع بالتحرك، فهو المحرك (بفتح الراء) والإنسان هو "المحرك (بكسر الراء). وهذا أمر معلوم بالحس مشاهد بالضرورة متفق عليه فى جميع اللغات"[٢٨]. وأضاف إلى ذلك أنه من الممكن الاصطلاح على تسميتها بـ "الأصوات الدالة بالقصد"[٢٩]. أى الدالة على المعنى الذى يريده الإنسان إضافة إلى أنه يعنى دلالة اللفظ على المعنى، فالحرف لفظ يدل على معنى تصورى ذهنى، وهو نفس ما دعا إليه فيما بعد "دى سوسير" فى التفرقة بين "اللغة" و"الكلام"، إذ أقر بأن "اللغة هى مجموع الاتفاقات التى تضعها هيئة اجتماعية ما، لتمكن أفرادها من ممارسة اللسان .. والكلام هو العملية التى يقوم بها الأفراد المتكلمون.."[٣٠].

رأى "دى سوسير" هذا يجعلنا نرى اللغة من نافذة الكلام، فاللغة لا يمكن اعتبارها لغة إلا من خلال "الكلام"، لأن الكلام هو خروج الأصوات من الفم فى حروف متقطعة، ومن المعروف أن هذه الحروف هى التى تكون الكلام، وذلك عن طريق ما يعرف "بالجمل" التى عرفت فى المنطق على شكل "قضايا"، إذن فمن هذه الزاوية وحسب رأى دى سوسير – لا نرى اللغة إلا من خلال الكلام الموجود على شكل جمل، بحروف وكلمات ذات معنى، فإن وجد كلام دل ذلك مباشرة على وجود لغة، وإذا انقطع الكلام انقطعت اللغة، وهذا رأى ابن جنى نفسه فقد عد اللغة "أصوات"، ونضيف إلى ذلك بشرط أن تكون مفهومة، فبالفهم تقوم اللغة عند الإنسان، وترتبط بوجوده. وتظهر أهميتها عنده.

إذن فالكلام هنا هو اللغة التى يحتاجها الإنسان فى وجوده منذ اللحظة الأولى. لينطق بشئ مفهوم معبر عن ذاته، وليفهم به الآخرين من بنى جنسه، ومن

---

(٢٨) ابن حزم "الفصل فى الملل والنحل"، جـ٥، ص ص٣٣ – ٣٥.

(٢٩) ابن حزم "التقريب لحد المنطق" ص١٢.

(30) De sausur: “Cours in general linguistics” P. 21.

هنا تظهر "حاجة الناس إليها كحاجتهم إلى مواد الأغذية"[٣١]. وهكذا نجد أبو حيان التوحيدى يربط حاجة الإنسان إلى الكلام، كحاجته إلى الغذاء.

وقد سيطر موضوع ربط اللغة بوجود الإنسان على فكر ابن حزم، إذ نجده باستمرار يؤكد على ذلك فيقول: "إذ أنه لا سبيل إلى وجود الإنسان بلا كلام، فكذلك لا سبيل إلى وجود كلام بلا إنسان، لأن الكلام حروف مؤلفة، والتأليف فعل فاعل، ضرورة لابد له من ذلك.."[٣٢]. فالأثر هنا متبادل، فإنه لابد من وجود إنسان حتى نقر بوجود لغة، كما أنه عد اللغة لبنة أساسية فى الحياة البشرية، حيث أنها ارتبطت بالوظائف التى يقوم بها الإنسان، فإحداث أصوات وتقطيعها إلى حروف، وتكوين كلمات بهذه الحروف، وتكوين جمل عن طريق هذه الكلمات أمر مهم فى حياة الإنسان، وهذا لا يتم إلا من خلال "اللغة" وقد أثبت ابن جنى فى خصائصه أن اللغة فى أصل وضعها إنما تمارس "بالطبع" الذى يغدو فى الممارسة اللسانية"[٣٣].

وتناول السيوطى (ت١٥٠٥م) مسألة أصل اللغة وعلاقة أصلها بالإنسان، فقد أيد فكرة (أن أصلها الأصوات)، إذ يقول: "وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هى من الأصوات المسموعات، كدوى الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونزيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبى، ونحو ذلك، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد .."[٣٤].

إلا أن السيوطى فى قوله السابق حصر لنا عددا كبيرا من الأصوات. فاختلف عن ابن جنى الذى حصر اللغة فى صوت الإنسان فقط، وذلك فى قوله "نظام من الأصوات". فالسيوطى يريد أن يوسع المفهوم فأطلق على كل صوت لغة، وعنى بذلك عمومية اللغة من خلال أصوات الحيوانات التى لا تقطيع فيها، فالنظام الذى يقوم به الإنسان يأتى من حيث تفرقة الأصوات حسب الحيوانات، فهذا أمر آخر، لأنه لا يفرق بين صوت الحصان (الذى أطلق عليه صهيل)، وبين صوت الحمار الذى سماه "شحيج" إلا بتصور تقدم على إطلاق اللفظ، وبتفرق الأصوات تفرقت اللغات،

---

[٣١] التوحيدى، "الإمتاع والمؤانسة"، جـ٢، ص١٤٤.

[٣٢] عبد السلام المسدى، "التفكير اللسانى فى الحضارة العربية"، ص٦٠.

[٣٣] المرجع السابق، ص٢١٤.

[٣٤] السيوطى، "المزهر فى اللغة"، جـ١، ص١٤ – ١٥.

وبالنظام عرفت لغة الإنسان، إذن فاللغة عرفت من الأصوات، كما نستطيع أن نطلق على أصوات الحيوانات دلالات.

"ومن هنا فاللغة ظاهرة فكرية عضوية خاصة بالإنسان دون غيره من الكائنات، فهى إذن صفة مميزة للنوع البشرى"[٣٥]. وهذا الرأى يحولنا إلى اتجاه آخر نرى فيه بأن اللغة ليست الصوت فقط، بل هى "الكلام" الذى اختص به الإنسان، وأنها هى المنطق الذى انتظم فيه الفكر، ومن هنا جاز لدارسى اللغة بحث أصلها فى علم اللغة، أو فقهها، ثم البحث فى آراء الفلاسفة فى اللغة، والعلاقة التى تربطها بالمنطق، ومن هنا تظهر إشكالية البحث فى اللغة والمنطق، والعلاقة بينهما من باب أن اللغة صفة بشرية لفظية والمنطق صفة عقلية عند الإنسان، ونجد المشكلة قد تشعبت عندما تناولت اللغة "اللفظ" و"المعنى" وتناول المنطق "التصور" و"التصديق"، وتوسعت دائرة البحث فى هذا الموضوع خاصة عندما تعددت اللغات وتنوعت، وهو ما يزيد من أهمية دراسة العلاقة بين المنطق واللغة التى ظهرت عند فلاسفة المسلمين فى منطقهم اللغوى، وإذا أشرنا إلى البحث فى معنى "الكلام" فتصادفنا الآراء المختلفة بين اللغويين والنحويين فى الكلام، مع الفلاسفة والمناطقة. فالكلام، حسب تعريف النحويين هو "اللفظ المفيد" أما عند الفلاسفة والمناطقة فهو "النطق" الذى جاء منه اسم "المنطق" وأوضح بيان تعريف الفلاسفة للكلام، ما قدمه إخوان الصفا فى رسائلهم حين قالوا: "إن المنطق مشتق من نطق، والنطق فعل من أفعال النفس الإنسانية، والنطق الفكرى أمر روحانى معقول، وذلك أن النطق اللفظى إنما هو أصوات مسموعة لها هجاء[٣٦]. وهى تظهر من اللسان الذى هو عضو من الجسد"[٣٧].

وعندما أراد إخوان الصفا تصنيف هذا النوع من المنطق، وخاصة عندما وجدوه فى محيط النطق أطلقوا عليه "المنطق اللغوى" مما جعلهم ينظرون إلى نوع آخر من المنطق، وهو ما عرف عندهم "بالمنطق الفكرى"، الذى نعتوه بأنه "أمر روحانى معقول، فهو تصور النفس معانى الأشياء فى ذاتها"[٣٨].

---

[٣٥] د. حسن ظاظا، "اللسان والإنسان"، مدخل إلى معرفة اللغة، دار الفكر القاهرة ص٨.

[٣٦] عنوا هنا بكلمة هجاء "الحروف" التى انتظمت بها اللغة، وهذا رأى سبق وأن أشرنا إليه فى البداية.

[٣٧] إخوان الصفا، "الرسائل"، جـ١، ص٣٩١.

[٣٨] المرجع السابق، جـ١، ص٣٩٢.

وقد أدى "المنطق اللفظي" بإخوان الصفا إلى وضع أساسين لمعرفة "المنطق" هما:

١- الأساس الأول: تعبير اللفظ عن المعنى الذى فى النفس.

٢- الأساس الثاني: البحث فى الحروف عندما كان النطق اللفظى، ألفاظا مؤلفة من حروف، وهى ثلاثة أنواع (فكرية، لفظية، خطية).

وبعدها وجدوا أنفسهم أمام منطق جديد، وهو "المنطق الفلسفى" الذى يتلاقى فيه المنطق اللفظى، بمنطق الفكر، وهذه فكرة جديدة تنبه إليها إخوان الصفا عند دراستهم للمنطق، ووصفهم للرسائل المختصة به، وهكذا ظهر عندهم ما يسمى "بالمنطق اللغوى" من خلال تعريفهم للغة، وتناولهم لقضاياها الأساسية، فأصبحت جل أبحاثهم فى المنطق تحمل هذه الفكرة، مع تشبثهم بفكرة دلالة الكلام على اللغة[٣٩]. وذلك عن طريق الحروف اللفظية، وما قدمه إخوان الصفا فى رسائلهم يعتبر أقدم إشارة فى الفكر الإسلامى، وهو علاقة المنطق باللغة أو (علاقة الفكر باللغة)، ولا ننكر أنهم أمدونا بأهم الأسس لدراسة الموضوع، وسنتابع آراءهم فى الفصول المقبلة من البحث.

ثالثا: نشأة اللغة: (هل اللغة توقيفية أم اصطلاحية؟)

اهتم كثير من الباحثين فى اللغة، والمنطق على اختلاف تخصصاتهم بموضوع النشأة فى اللغة ولاقى عندهم القبول الشديد، وطرحوا آراءهم المختلفة فى هذا الموضوع سالكين كل السبل لمعرفة طبيعة ونشأة اللغة سواء عن طريق وضع الافتراضات، أو استخلاص النتائج، أو التجريب العلمى، وبالرغم من كثرة ما قدموا من دراسات، لم نقف لهم على رأى واحد اتفقوا فيه وهذا راجع إلى أن اللغة مركب معقد.

---

[٣٩] أعلن إخوان الصفا عن هذه الفكرة، واستدلوا على ذلك ببيت من الشعر تناوله الكثير من بعدهم من الذين اشتغلوا فى حقل المنطق اللغوى، وهذا البيت هو:

إن الكلام لفى الفؤاد، وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

-انظر الرسائل جـ١، ص٣٩٣، وقد استدل د. حسن ظاظا صاحب كتاب "اللسان والإنسان" برأى إخوان الصفا فى هذا الموضوع، وأورد نصوصا كثيرة من رسائلهم، وهذا دليل على ضلوعهم فى موضوع "المنطق اللغوى".

ومن أجل الوصول إلى معرفة أصل اللغة أجريت عدة تجارب من قبل علماء، وفلاسفة، ومؤرخين وساسة، فمن التجارب التى أجريت تطالعنا المحاولة التى قام بها (فردريك الثانى) ملك صقلية سنة ١٢٠٠ ميلادية والتى تعد من أقدم التجارب فى مجال النشأة، ثم قام (جيمس الرابع) ملك اسكتلندا حوالى سنة ١٥٠٠ ميلادية بتجربة من نفس النوع، وقامت تجارب أخرى من قبل علماء النفس، وعلماء البيولوجيا.

ولدراسة موضوع "أصل اللغة" ونشأتها جذور قديمة، فقد قام عدد كبير من فلاسفة اليونان، والمسلمين وغيرهم بالبحث عن أصل اللغة، وكان لآرائهم الأثر الشديد على الدراسات الحديثة، وقد توصلوا إلى نتائج ونظريات قيمة، أبرزها نظريتى التوقيف، والاصطلاح. وقد كانت هذه النظريات منبثقة من أن دراسة الألفاظ والمعانى لها علاقة وثيقة بالفلسفة والمنطق بما يؤكد لنا أهمية موضوع البحث الذى بين أيدينا إذ "من المعلوم أن علاقة الفلسفة بالألفاظ والدلالة أكيدة ووثيقة، إلى درجة أنك لا تستطيع أن تقول متى تبدأ الفلسفة أو متى ينتهى السيمانتيك.."[٤٠] ويمثل هذا الرأى النظرة الجديدة لموضوع العلاقة بين المنطق واللغة، والذى كان يسمى فى القديم بين "الفكر واللغة". مستندا إلى أن اللغة هى الوسيلة الوحيدة للتعبير عن الفكر – المقصود به الفكر الفلسفى – لأن صدق الفكر يتوقف على صدق اللغة الناقلة له، وهو رأى كثير من الفلاسفة القدماء[٤١].

١- نظرية التوقيف فى اللغة:

لعل أبرز ما فى هذا الموضوع هو مسألة الخوض فى "اللفظ" وعلاقته بالمعنى الذى من خلاله لاحت فى الأفق النظريات التى تناولت أصل اللغة، أتوقيفية هى أم اصطلاحية؟ وهاتان النظريتان أهم نظريتين تجسد فيهما موضوع البحث عن أصل اللغة حيث "ربط بعض الفلاسفة ربطا وثيقا بين اللفظ والفكرة، وذهب إلى أن كل منها تدعو الأخرى.."[٤٢].

وقد انصرف عدد كبير من الفلاسفة إلى البحث عن أصل اللغة، ورأوا أن الخوض فى دراسة "الألفاظ" هو الذى يؤدى إلى كشف حقيقة اللغة، فالفلاسفة

---

[٤٠] د. أحمد مختار، "علم الدلالة"، ص١٥.

[٤١] د. زكى نجيب محمود، "جابر بن حيان"، ص١١٦.

[٤٢] المرجع السابق، ص١١٤.

اليونان، والمسلمون على السواء تركزت جهودهم على التوقيف أو الاصطلاح فى اللغة، ومنهم من أضاف دور الطبيعة فى أصل اللغة، فما هو التوقيف إذن؟

تناول الباحثون فى "علم اللغة" و"فقه اللغة" هذه المسألة بشئ من الجدية، وامتزجت جل آرائهم بآراء فلاسفة اليونان الذين درسوا المسألة، حيث نجد من يقول: "أن هيرقليطس ذهب إلى أن اللغة وحى وإلهام من الله تعالى، ويرى أن الأسماء تعطى من قوة إلهية، لذا جاءت وقفا على المسميات.."[٤٣]. هذا الرأى فى حقيقته يريد أن يبين أن اللغة توقيفية من الله، وكل ما تحمله من أسماء فهى إلهام منه، يتلقاها الإنسان دون تصرف. ومن الملفت للنظر أن علماء المسيحية وقساوستهم رأوا توقيفية اللغة. مستندين فى ذلك على ما جاء فى الكتب السماوية التى نزلت إليهم ففى الإنجيل جاء: "وجبل الرب الإله من الأرض جميع حيوانات البرية، وجميع طير السماء، وأتى بها آدم ليرى ماذا يسميها، فكل ما سماه آدم من نفس حية فهو اسمه.."[٤٤]. النص السابق يبين لنا قدم المسألة، فالله سبحانه وتعالى هو الذى ألهم الإنسان بأسماء جميع الحيوانات والأشياء التى تحيط به ليدعوها بأسمائها، وقد تأثر فلاسفة القرون الوسطى بهذه النظرية، ودعوا لها لأنها وافقت آراءهم فى توقيفية اللغة.

أ – نظرية التوقيف بين اللغويين والأصوليين والفلاسفة المسلمين:

أظهر اللغويون والأصوليون والفلاسفة المسلمون اهتماما بالغا بموضوع نشأة اللغة، وأصلها، وقدموا فيه دراسات غاية فى الدقة، وتناولوه من مختلف جوانبه، واقتفوا أثر كل من بحث فى هذا الموضوع، وذلك لاعتقاد كثير منهم بأهمية دراسته لفروع علم اللغة وفقهها.

ومن خلال محاولتهم البحث فى أصل اللغة، استقر رأيهم على أن اللغة توقيفية، وهى إلهام من الله، وانصبت آراؤهم على أهم جزئية فى اللغة حتى تتأكد نظرية التوقيف عندهم وهذه الجزئية تتمثل فى دراسة "اللفظ"، و"المعنى"، وتحديد الصلة بينهما من عدمها.

---

[٤٣] د. على عبد الواحد وافى، "علم اللغة"، ص٩٧، كما ذهب إلى نفس الفكرة د. كمال يوسف الحاج فى كتابه "الفلسفة اللغوية"، ص١٨.

[٤٤] سفر التكوين، ٢، ص١٨ – ١٩.

وقد كان أول الدارسين لهذا الموضوع بصراحة من الفقهاء أو الأصوليين ابن فارس (ت٣٩٥هـ) وابن حزم الظاهرى (٩٩٤ – ١٠٦٤م) وقد ذهب هذا العالمان إلى أن أصل اللغة هو التوقيف. وبأنها إلهام من الله عز وجل. وقد بحثا فى موضوع أصل اللغة بالرغم من عدم موافقة بعض الأصوليين على البحث فيه نظرا لعدم جدواه، وكان من هؤلاء الإمام الغزالى (ت٥٠٥هـ) إذ يقول "أما الواقع من هذه الأقسام، فلا مطمع فى معرفته يقينا إلا ببرهان عقلى، أو تواتر خبر، أو سمع قاطع، ولا مجال لبرهان العقل فى هذا .. فلا يبقى إلا رجم الظن .. فالخوض فيه فضول لا أصل له .."[٤٥]. فالغزالى هنا يرى البحث فى أصل اللغة من خلال علاقة "اللفظ" "بالمعنى" أمر لا فائدة منه، وذلك لأن العقل لم يبرهن عليه، لكن إذا كان الغزالى يريد أن يقول بأن الأمر هنا بديهى، فلا نضيع فيه الوقت، فهو على صواب، أما إذا أراد أن يقول بأن البحث فى أصل اللغة عن طريق "اللفظ والمعنى" لا فائدة منه فلا نوافقه، بسبب أن البحث يوصل الباحث إلى حقيقة المبحوث فيه، ومعرفة أصل اللغة يؤدى إلى معرفة ماهيتها التى تمثلت فى "اللفظ" وتعبيره عن "المعنى"، وهو مما أدى إلى معرفة التوقيف فى اللغة، وأهمية البحث فى أصل اللغة ذو فائدة كبيرة ليست للغوى فقط، بل لكل من أراد أن يبحث فى علاقة اللغة بأى فرع من فروع المعرفة، وخاصة صلة اللغة بالفكر، والمنطقى نفسه فى حاجة ماسة إلى معرفة أصل اللغة، وذلك من زاوية عمله فى حقل اللغة التى اعتبرها أصلا لمنطقه الذى استمد جزئياته منها. فمن هنا أصبح موضوع أصل اللغة مهما له ولا يستطيع الاستغناء عنه. وبالرغم من أن الغزالى رأى عدم أهمية الخوض فى موضوع أصل اللغة، فقد ظهرت له آراء تشير إلى أنه من مؤيدى نظرية الاصطلاح فى اللغة، وسنقف على آرائه ضمن عرض آراء من قال بالاصطلاح.

ومن الفقهاء والأصوليين الذين بحثوا فى أصل اللغة، وترددت آراؤهم بين التوقيف والاصطلاح فى اللغة أبو على الفارسى (ت٣٧٩هـ)، وابن جنى وإمام الحرمين (ت٤٧٨)، والرازى (ت٦٠٦هـ)، والآمدى (ت٦٣٠) وهؤلاء جميعهم بحثوا فى أصل اللغة، وتناولوا نظرية التوقيف فى اللغة إلى جانب الإشارات منهم إلى

---

[٤٥] الغزالى، المستصفى، ج١، ص٣١٩.

اصطلاحية اللغة إلا أن الكفة ترجح إلى توقيفية اللغة منها إلى اصطلاحيتها، وسأورد على سبيل المثال بعض من قال بالتوقيف.

ففي باب نظرة اللغويين إلى نظرية التوقيف، نجد ابن جني (ت٣٢٢) يفرد لها بابا في كتابه "الخصائص" سماه "باب القول على أصل اللغة إلهام هي أم اصطلاح؟"[٤٦]. تناول فيه أصل اللغة، ونظر إلى الآراء السابقة عليه قبل أن يتخذ موقفا خاصا به. ولم يتخذ رأيا قاطعا في الخصوص فهو يتأرجح بين التوقيف والاصطلاح، ولكن هناك من أشار عليه بالإلهام في اللغة فأخذ به بالرغم من كثرة من قال بالاصطلاح إذ يقول: "غير أن أكثر أهل النظر اتفقوا على أن أصل اللغة إنما هي تواضع، واصطلاح، لا وحي وتوقيف، إلا أن أبا علي رحمه الله قال لي يوما: هي من عند الله، واحتج بقوله سبحانه: "وعلم آدم الأسماء كلها"[٤٧] ومن محتوى هذا النص نعده قال بالتوقيف لأنه لا يستطيع مخالفة قول الله تعالى، وخاصة أنه لم ير في الرأى المطروح خلافا، وقد رأى إدخاله من باب التأويل للنص القرآني من قبل الإنسان، حتى أصبح من الممكن منح الله القدرة لابن آدم لمواضعة اللفظ والمعنى وهو ملهم من عند الله سبحانه وتعالى إذن لابد من الإلهام، حتى تكون الألفاظ من وضع الإنسان للمعاني التي وهبه الله إياها في نفسه، فالإلهام هنا يتم في المعنى، والمواضعة تتم في اللفظ، ولهذا أصبحت اللغة مواضعة من ناحية اللفظ، وإلهام من ناحية المعنى.

ثم أورد ابن جني رأى يوافق رأيه إذ يقول "وهذا أيضا رأى أبي الحسن، على أنه لم يمنع قول من قال: "إنها تواضع منه – أي آدم – على أنه قد فسر هذا بأنه قيل: أن الله سبحانه علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات: العربية والفارسية، والسريانية، والعبرانية، والرومية.."[٤٨].

هذا هو رأى ابن جني، وتفسيره للآية، وجاء استناده على التأويل في معنى الآية، أما من قال بالتوقيف من اللغويين، دون أن يتصرفوا في شئ حسب رأى السيوطي في كتابه "المزهر في اللغة": هو أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت٣١٠هـ) الذي كان متأثرا بالسجستاني في توقيفية اللغة فيقول: "لم أكن مع آدم حين علمه

---

(٤٦) ابن جني "الخصائص"، جـ١، ص٤١.

(٤٧) المرجع السابق، ص٤١.

(٤٨) المرجع السابق، ص٤٢.

الله الأسماء، فأسأله عن اشتقاق الأسماء .."[٤٩] فجاء قوله بالتوقيف في معرض التساؤلات عن الأسماء التي عند الله عز وجل.

ثم أورد السيوطي رأى لغوى آخر قال بالتوقيف، هو ابن مسترويه إذ يقول: "وواضع اللغة عز وجل، حكيم عليم، وإنما اللغة موضوعة للإبانة عن المعنى.."[٥٠]. فابن مسترويه يوافق ما قلناه في السابق من أن اللغة هي ألفاظ يعبر بها عن المعاني في النفس، وقريب لما أتى به ابن جني بعد أن تفحص الآراء القائلة بالتوقيف إذ يقول: "فذلك ما نبه عليه أصحابنا (رحمهم الله) ومنه ما حذوته على أمثلتهم، فعرفت بتتابعه، وانقياده، وبعد مراميه، وآماده، صحة ما وفقوا لتقديمه منه، ولطف ما أسعدوا به، وفرق لهم عنه، وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند الله تعالى، فقوى في نفسي اعتماد كونها، توقيفا من الله سبحانه، وأنها وحي"[٥١] والنص السابق وإن كان طويلا نسبيا فهو الذى أقنع السيوطي بالقول بالتوقيف لأنه أفصح عن جهد عميق، ورأى سديد، مع جمعه لمعظم المصادر التي استقى منه القول بتوقيفية اللغة.

ولم نر أشد من ابن فارس (ت٣٩٥هـ) في قوله بتوقيفية اللغة، مع شدة تحامله على النظريات الأخرى بسبب عدم قولها بالتوقيف فرأى فسادها وضعفها أمام هذه النظرية[٥٢].

ومن الأصوليين الذين قالوا بنظرية التوقيف فخر الدين الرازى (ت٦٢٠)، إذ قال بها في كتابه "المحصول" الذى أورده السيوطي قائلا: "وقال الإمام فخر الدين الرازى في المحصول، وتبعه تاج الدين الأرموى في الحاصل، وسراج الدين الأرموى في التحصيل: ما ملخصه: "الألفاظ: إما أن تدل على المعاني بذواتها أو يوضح الله إياها.."[٥٣]. وفي ذلك مذاهب متعددة يضيق المجال عن ذكرها في بحثنا هذا.

---

[٤٩] السيوطي "المزهر" جـ١، ص٣٥٣.

[٥٠] المرجع السابق، ص٣٥٨.

[٥١] المرجع السابق، ص٣٥٣.

[٥٢] ابن جني "الخصائص"، جـ١، ص٤٣.

[٥٣] ابن جني، المرجع السابق، جـ١، ص٤٨، وكرر ذلك السيوطي في "المزهر" ص١٥.

وباطلاعنا على آراء الأصوليين الذين قالوا بالتوقيف، نجد ابن حزم يؤكد عليها في كتابه الأحكام[٥٤]. إذ أنه لم يقف عند حد ذكرها، بل جوز العمل بها من باب الشرع، وإلى جانب ذلك بنى عليها آراءه المنطقية، وفي مقدمة ذلك رأيه في صلة الفكر باللغة.

وقد أورد السيوطي في كتابه "المزهر" الكثير من آراء الأصوليين الذين أجازوا هذه النظرية مركزا في ذلك على رأى أبي إسحاق الإسفراييني (٤١٨هـ) إذ يقول: "وعمدة الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني: أن القدر الذى يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع لو ثبت اصطلاحا لافتقر إلى اصطلاح آخر بتقدمه وهكذا، فيتسلسل إلى ما لا نهاية"[٥٥]. في النص دعوة إلى ترك الاصطلاح، لأن القول يثبت بالتوقيف، وتسلسل الاصطلاح إلى ما لا نهاية يثير مشاكل لا حصر لها.

ومواضعة الألفاظ إلى ما لا نهاية له أيضا مشاكله حيث يوقع الإنسان في خطأ، ويضع اللغة في خط الاختلافات، ويذهب بذلك أيضا إلى القول بالتوقيف في بداية اللغة، على أن يستمر الأمر إلى القدر الذى يتم به التفاهم، ثم بعد ذلك فالأمر متروك في الاستمرار إما بالتوقيف أو بالاصطلاح لأنه جائز.

وإلى جانب رأى الأصوليين واللغويين في توقيفية اللغة نرى رأيا فلسفيا يقترب من هذه النظرية، ألا وهو رأى "إخوان الصفا". إذ أدخلوا الطبيعة إلى جانب نظرية التوقيف فقالوا: "إن الله تعالى ألهم عطارد صاحب المنطق، النطق، ونطقت حواء، وعلم الله آدم الأسماء كلها فصار يعرفها، ويلقى على كل جنس وشكل ونوع وشخص من النبات والمعادن، والحيوان، وجميع المرئيات، الأسماء والصفات، ثم تعلم أبناء آدم منه.."[٥٦] ويشير هذا النص إلى ما في الطبيعة من لغة، وأنها أثارت الإنسان، وحركت فيه شعور النطق ليسمى كل ما فيها باسمه، وعندما كان الإنسان فاقدا القدرة على هذا العمل، فالله تعالى هو الذى ألهمه، وخلق له هذه الملكة، فقام بإطلاق الأسماء على ما يناسبها من أشياء في الطبيعة، وا.ـن هذه الأسماء في حقيقتها إلهام من عند الله تعالى ثم قالوا في استمرارية موضوعية التوقيف ومواصلته مع تعدد اللغة: "ولم يزل الأمر على ذلك وبنو آدم مع والدهم يتكلمون بالسريانية،

---

[٥٤] ابن حزم، "الإحكام في أصول الأحكام"، جـ١، ص٢٩، كما أورد ذلك في "الرسائل".

[٥٥] السيوطي، "المزهر" جـ١، ص٢١.

[٥٦] إخوان الصفا، "الرسائل" جـ٣، ص١١٢.

وقال بعضهم بالنبطية، ويفهم البعض القليل من بعض المعاني وما قصدوا، وما أرادوا..."[٥٧] وهذا النص يبين كيفية تناقل اللغة ثم اختلافها وتنوعها، والمهم هنا أن اللغة التي يتعلمها الإنسان تعتبر وسيلة أساسية لترجمة ما يحمله في داخله من معاني، وآدم عليه السلام هو الذي علم أبناءه اللغة فتناقلوها واحدا بعد واحد، "وإنما كان آدم عليه السلام، يعلمهم تلك الأسماء تلقينا وتعريفا، كما يتعلم الأشياء ويعرف من لا علم له بالكتابة والهجاء... وكان الخلف يحفظون تلك الأسماء والصفات عن السلف..."[٥٨].

وهكذا أشار إخوان الصفا إلى أصل اللغة، وانتشارها، إذ جاء رأيهم هذا من دراستهم للطبيعة، فاعتبروا اللغة ظاهرة من ظواهرها، حتى أنها تحكمت في انتقالها، وخلاصة القول أن إخوان الصفا رأوا اللغة من خلال منظارهم للطبيعة التي أملت عليهم وضعها ضمن الأمور التي يتصرف فيها الإله، فهي إلهام من عنده.

والرأي في أصل اللغة، وبالذات توقيفيتها جعل إخوان الصفا يرجعون سبب اختلاف اللغات إلى تعدد البشر، وانتشارهم في الأرض فيقولوا: "أعلم أن أصل الاختلاف في اللغات، إنما هو لما كثرت أولاد بني آدم، وانتشروا في جهات الأرض.."[٥٩]. لهذا أصبح الكلام الدال عندهم على المعنى هو المخصوص بالإنسان، وهو سبب تفرقة بني آدم عن سائر الحيوانات.

إن آراء إخوان الصفا في مسألة أصل اللغة تشير إلى مدى أهمية هذا البحث بالرغم من أن الكثير من اللغويين رأوا عدم جدواه أما الأهمية التي يراها الباحث له فإنها لا تقف فقط عند حد اللغة أهي توقيفية أم اصطلاحية؟ بل يتعداها إلى معرفة، الكلام، والألفاظ، والمعاني، والنطق وماهيته، وهو ما استفاد منه المناطقة في تحديد العلاقة بين المنطق واللغة. كما أن البحث في أصل اللغة له أهميته من الناحية الفلسفية، لأنها تبحث في حقائق الظواهر، وبما أن اللغة ظاهرة فمعرفة .. أصلها أمر ضروري.

---

[٥٧] المرجع السابق، جـ٣، ص١١٣.

[٥٨] المرجع السابق، ص١١٣.

[٥٩] المرجع السابق، جـ٣، ص١١٤ (وقد أفرد إخوان الصفا رسالة ضمن رسائلهم تبحث في اختلاف اللغات، ولهم فيها آراء متميزة وتقترب من منطقية "اللغة").

وبهذا القدر نكتفي بما عرضنا من آراء قالت بتوقيف اللغـة، وبأنـها إلهام من عند الله سبحانه وتعالى، وقد رأيت اتفاق كل من اللغويين والأصوليين والفلاسفة في إرجاع أصل اللغة إلى الله، بالرغم من تذبـذب بعضهم بين التوقيف والاصطلاح إلا أنهم رسوا على توقيفيتها حتى وإن حدث فيها اصطلاح وأهم ما في الموضوع هو اتفاقهم على أن البحث في أصـل اللغـة لابد مـن الالتفات فيـه إلى أن الألفـاظ والمعاني هي التي تؤدي إلى دراسة الموضوع وتوضيحـه. ولابد من الاستناد أيضا إلى المصدر الرئيس في توقيفية اللغة، وهو "القرآن الكريم".

ب- كيف تم التوقيف؟

يرى الإمام الغزالي أن التوقيف يتم عن طريق خلق الله للأصوات فيقول: "أما التوقيف، فبأن يخلق الله الأصوات، والحروف بحيث يسمعها واحد أو جمع، ويخلق لهم العلم بأنها قصدت للدلالة على المسميات والقدرة الأزلية لا تقتصر عن ذلك.."[٦٠]. والإمام الغزالي لم يصرح برأيه السابق إلا بعد عرضه للآراء التي قالت بالتوقيف، والآراء التي قالت بالاصطلاح، حيث أنه رأى وجه النقص في الكيفية التي تم بها التوقيف، والكيفية التي تم بها الاصطلاح، فالتوقيف بما أنه أمر إلهي، فلابد من إيجاد طريقة تم بها، وقد اتفق في ذلك، مع الرازي الذي رأى أن الله عز وجل يخلق العلم الضروري، وأن الأصوات، والحروف قصد بها الدلالة على المعاني[٦١].

ولكن عندما علم الله الإنسان اللغة، لم يستطع الإنسان حصرها، أهي واحدة أم متعددة؟ ورأى ابن جني، "أن الله علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات، العربية، والفارسية، والسريانية والعبرية، والرومية، فكان آدم وولده يتكلمون بها، ثم أن ولده تفرقوا في الدنيا، وعلق كل منهم بلغة من تلك اللغات، فغلبت عليهم، واضمحل ما سواها بعد عهدهم بها.."[٦٢].

---

[٦٠] الغزالي، "المستصفى في الأصول"، جـ١/ ص٣١٩.

[٦١] الرازي، "المحصل"، ص١٨.

[٦٢] ابن جني "الخصائص"، جـ١/ ص٤٢، وانظر "المزهر" "للسيوطي" جـ١/ ص١١ حيث أنه وافق ابن جني في ذلك، وأورد هذا النص بكامله، ويعتبر هذا دليلا على اعتماد المنهج الذي تمت به اللغة، وانتقالها لبني البشر، وانتشارها.

كما رأى ابن حزم صحة هذا القول، وأيده فى رؤيته للغة وهى أنها تحوى ألفاظا مترادفة للأسماء على جميع اللغات إذ يقول: "إننا لا ندرى أى سبب دعا الناس ولهم لغة يتكلمون بها إلى إحداث لغة أخرى، وعظيم التعب فى ذلك لغير معنى.."[٦٣]. واضح أنه لم يبعد عن قول ابن جنى، مع اعتماده لنفس الفكرة، وأن هذا الرأى لا يبعد عن أعين من تناول دراسة أصل اللغة، وبإقراره أن الله أوقف على آدم عليه السلام لغة واحدة، وهى ذات أصل واحد، وأنها من الله تعالى: "أفتقولون فى قولنا سيف، وحسام، وعضب إلى غير ذلك من أوصافه، أنه توقيف، حتى لا يكون شئ منه ومصطلحا عليه.."[٦٤] وهكذا ثبتت جميع معانى الألفاظ، والمسميات التى مبدأها إلهى وتم تناقلها من جيل إلى جيل، ومن مكان إلى آخر بنفس معانيها الأولى.

جـ- أدلة التوقيف:

للتوقيف نوعان من الأدلة:

١- أدلة نقلية. ٢- أدلة عقلية.

١- الأدلة النقلية:

اعتمد الفلاسفة واللغويون فى أدلتهم على الآية الكريمة التى تكون أقرب استدلالا على توقيفية اللغة وهى قوله تعالى: "وعلم آدم الأسماء كلها، ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبؤنى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين"[٦٥].

وتحمل الآية معنى تعليم الله الناس الأسماء كلها، ثم امتحانهم فى أن يقولوا بها، وذلك فى قوله "أنبؤنى بأسماء هؤلاء"، وهذا تمام ما قاله ابن جنى "بأن الله سبحانه وتعالى علم آدم عليه السلام اللغات، وانتقلت عن طريقه بين أبنائه إلى أن وصلت إلينا .."[٦٦]. وما قاله السيوطى أيضا: "ثم علم بنى آدم من الأنبياء – صلوات الله عليهم – نبيا نبيا ما شاء الله أن يعلمه، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمدﷺ .."[٦٧]. أما عن خصوصية تعليم الله "الأسماء" فقط دون الأفعال والحروف،

---

(٦٣) ابن حزم "الإحكام فى أصول الأحكام"، جـ١/ ص٣٣.

(٦٤) السيوطى "المزهر"، جـ١، ص٩.

(٦٥) سورة البقرة، آية رقم ٣١.

(٦٦) ابن جنى "الخصائص"، جـ١، ص٤٢.

(٦٧) السيوطى، "المزهر"، جـ١، ص٩.

فهذه المسألة لم تفت ابن جنى والسيوطى فعندهما: "الأسماء أقوى القبل الثلاثة .. فلما كانت الأسماء من القوة الأولية فى النفس والرتبة .. جاز أن يكتفى بها عما هو تال لها ومحمول فى الحاجة إليه عليها.."[٦٨].

ولقد تناول المفسرون الآية السابقة، ودلت تفسيراتهم على أن الله علم آدم الأسماء كلها أى: "أسماء ذريته"[٦٩].

وتناولها شراح ومفسرون آخرون بنفس المعنى، حيث أننا نجد القشيرى قد ركز على كلمة "كلها"، بعد "الأسماء"، فدل تركيزه على استغراق وشمول الأشياء كلها، والتى تعلمها آدم من الله سبحانه وتعالى[٧٠].

ومن الذين تناولوها بمعان منطقية، وهم من المفسرين أيضا "ابن الجوزى" (ت٦٥٦)، إذ رأى أن الله تعالى علم آدم أسماء الأجناس، كقولك، "إنسان"، و"ملك"، و"جنى"، و"طائر" هذه أجناس الأشياء[٧١]. وقد يرى فى قوله أن التوقيف فى اللغة يتم من خلال فكرة العموم والخصوص فى اللغة[٧٢].

وقد أشار الإمام الغزالى للأسماء التى وردت فى الآية الكريمة إذ يقول: "إن الأسماء صيغة عموم فلعله أراد بها أسماء السماء والأرض، وما فى الجنة والنار، دون الأسماء التى حدثت مسمياتها بعد آدم عليه السلام، من الحرف والصناعات، والآلات.."[٧٣]. هذه الصيغة التى أتى بها الغزالى رأى كثير من الأصوليين صحتها، حيث أن الله تعالى خاطب الملائكة، فمنهم من يقول أن المخاطبة تمت بالكتابة، والكتابة لا تتم إلا بالتلفظ — أى بعد التلفظ — بما يكتب، إذن فلابد من وجود قول سابق على الكتابة، فلذلك "إن الأسماء ربما كانت موضوعة باصطلاع سابق من خلق الله تعالى قبل آدم من الجن، أو فريق من الملائكة، فعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره، وأن التوقيف حصل لتعلم لغة موضوعة لأنه سبحانه وتعالى، خلق اللغة

---

(٦٨) ابن جنى "الخصائص"، جـ١، ص٤٣، والسيوطى، "المزهر"، جـ١، ص١١.

(٦٩) الطبرى، "تاريخ الأمم والملوك"، جـ١، ص٤٩، كما فسرها فى جامع البيان عن تأويل القرآن، جـ١، ص٤٨٢.

(٧٠) القشيرى، "لطائف الإشارات، جـ١، ص٨٧ – ٨٨.

(٧١) ابن القيم الجوزية، "إعلام الموقعين"، وذلك عن طريق، كتاب "التصور اللغوى عند الأصوليين"، للدكتور السيد أحمد عبد الغفار.

(٧٢) الغزالى، "المستصفى"، جـ١، ص٣٩١ ص٩٥ – ٩٦.

(٧٣) المرجع السابق، جـ١، ص٣٩٤.

وعلمها، فتكون هى بالتوقيف وإنما طريقة معرفتها بالتواضع .."[٧٤] الكلام السابق يشبه كلام ابن جنى، الذى أيده السيوطى أيضا، مع توضيح واختصار حيث كان مضمونه أن اللغة تناقلت من جيل إلى جيل عن طريق المواضعة وكان أصلها الذى لا شك فيه توقيفيا إذ أن (الله تعالى قد خلق من قبلنا وإن بعد مداه عنا من كان ألطف منا أذهانا، وأسرع خواطر، وأجرأ جنانا، فأقف بين تين الخلتين، وأكاثرهما فأنكفى مكثورا . . . "[٧٥]، يعنى بذلك أن الأقوام السابقة علينا تلقت اللغة من الله، وتم التواضع للألفاظ فيما بينها، وتم تناقلها، مع تمام حفظ الألفاظ التى للمعانى، بما فى ذلك الأسماء والمترادفات فى اللغة.

هذا ما توصلنا إليه من آراء فى توقيفية اللغة، والكيفية التى تم بها التوقيف، والحصيلة النهائية هى أن الله هو الملهم للإنسان ومعلمه اللغة التى يتفاهم بها بأجناسها، أو بكلياتها، ثم ترك له التصرف فى الاستعمال، ولا نستطيع أن نشك فى ذلك لأن استنادات أصحابها كانت قوية ومنطقية، ومستمدة من القرآن الكريم، وأضف إلى تلك الآية من سورة البقرة آية أخرى تحمل معنى التوقيف فى اللغة، وهى قوله تعالى: "إقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم"[٧٦]. فبالإضافة إلى إشارة الآية للتوقيف، تشير إلى أن اللغة تدخل ضمن ما يتعلم الإنسان، فالله علم الإنسان كل شئ بما فيه اللغة، وبذلك نختم الأدلة النقلية لأصحاب هذه النظرية.

٢- الأدلة العقلية:

اعتمد أصحاب نظرية التوقيف أدلة عقلية كثيرة يضيق المكان، عن حصرها كلها ولكننا سنكتفى ببعضها، ونبدأ بما يقول السيوطى: "لو كانت اللغة مواضعة، واصطلاحا، لم يكن أولئك فى الاحتجاج بهم بأولى منا فى الاحتجاج .."[٧٧] وهذا دليل واضح من السيوطى على توقيفية اللغة، واجه به خصومه، ورأى أن حجته على التوقيف أوثق من أدلتهم على المواضعة، ذلك لأن جانب الصواب يوافق من يعترف بالقدرة الإلهية أوثق دليلا وحجة ممن يثق فى قدرة الإنسان فقط وهو الذى لابد أن

---

(٧٤) الغزالى، "المستصفى"، جـ١، ص٣٢٥ – ٣٢٢.

(٧٥) ابن جنى، "الخصائص"، جـ١، ص٤٨، السيوطى، "المزهر"، جـ١، ص١٦.

(٧٦) سورة العلق، الآيات أرقام ٣ – ٤ –٥.

(٧٧) السيوطى، "المزهر"، جـ١، ص١٠.

يكون ملقنا من عند الله، وأضاف السيوطى مؤكدا ذلك بدليل عقلى آخر إذ يقول: "وقد كان فى الصحابة رضى الله عنهم — وهم البلغاء والفصحاء — من النظر فى العلوم الشريفة ما لا خفاء فيه، وما علمناهم اصطلحوا على اختراع لغة أو إحداث لفظة لم تتقدمهم، ومعلوم أن حوادث الكلام لا تنقضى إلا بانقضائه، ولا تزول إلا بزواله، وفى ذلك دليل على صحة ما ذهبنا إليه فى هذا الباب"[٧٨]. إذن فاللغة لم يضعها صفوة من الشرفاء أو العلماء، وكل ما ورد عندهم من ألفاظ أتت إليهم ممن سبقهم فى الحياة، فبالتناقل انتشرت اللغة التى فى أصلها أنها إلهام من الله عز وجل، وليس من المعقول أن نقول للإنسان قدرة على خلق لغته فى عالمه الذى خلقه الله سبحانه وتعالى، وكل أحداثه من عند الله، فهو المتصرف فى الكل إذن فمن باب أولى أن يتصرف فى الجزء الذى تمثله هنا "اللغة" التى هى جزئية من جزئيات الكون.

وزد على ذلك أن المتأمل لآراء ابن جنى فى أصل اللغة منذ بداية تناوله لها يجده فى كل خطوة يخطوها يبحث فيها عن أدلة يعزز بها آراءه التى يقدمها، فبتأمله لطبيعة اللغة التى وجد فيها الدقة ورقة الألفاظ وبيانها، ورأى الدليل على توقيفها، فما رأيك فيما يقوله: "تأملتُ هذه اللغة الشريفة الكريمة اللطيفة، فوجدت فيها من الحكمة والدقة، والإرهاف، والرقة ما يملك على جانب الفكر حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر"[٧٩]. أليس فى هذا الكلام رأى عقلى استدل به على توقيفية اللغة ونقول بلى، ونؤيده فى ذلك لأن الله لم يخلق شيئا إلا وله جانب من الدقة يدركها الإنسان بعقله، فما فى اللغة من جمال رقتها وشفافيتها استدل على أصلها التوقيفى. وزاد ابن جنى مؤكدا موقفه العقلى فى قوله: "ثم نعد فنقل لمن قال بأن اللغة لا تكون وحيا، وذلك أنهم ذهبوا إلى أن أصل اللغة لابد فيه من المواضعة فقالوا: وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا، فيحتاجون إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فكأنهم جاءوا إلى واحد من بنى آدم فأومأوا إليه وقال إنسان، إنسان، إنسان، فأى وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من

---

[٧٨] هذا رأى ابن فارس فى كتابه "الصاحبى"، نقله السيوطى فى "المزهر" جـ١، ص١٢، ويعتبر هذا دليلا عقليا على توقيفية اللغة اعتمده السيوطى، ووافق رأيه.

[٧٩] ابن جنى، "الخصائص"، جـ١، ص٤٨.

المخلوق .."[٨٠]. وهو ما أثبته العقل عند معرفة أصل الأسماء التى تقال عن الأشياء التى تحمل معانيها.

ثم جاء ابن حزم وأيد الفكرة نفسها، واعتبرها الدليل العقلى على توقيف اللغة فيقول: "وبالضرورة نعلم أن بين أول وجود الإنسان، وبين بلوغه هذه الصفة سنين كثيرة، يقتضى فى ذلك تربية وحياطة، وكفالة من غيره .."[٨١] ويعنى ذلك أنه لابد من وجود زمن للإنسان ليتسنى له فهم الطبيعة التى حوله، ويعرف الأسماء التى يلقيها على جزئياتها، ولكى يتفاهم الإنسان مع بنى جنسه لابد من وجود اتفاق بينهم على تسمية ما يخالجهم من مشاعر، وهذا أيضا يحتاج إلى وقت، والإنسان فى بداية حياته، وخاصة فى مراحل تعلم اللغة كالطفل يحتاج إلى من يسانده حتى يقوى على بناء ما يحتاجه، وهكذا استدل ابن حزم بعقله على توقيفية اللغة.

وأما الإمام الغزالى فإنه دائم الاستناد للعقل فى جميع اتجاهاته الدينية والفلسفية والمنطقية، فكان رأيه موافقا لأصحاب التوقيف، إذ أخذ عنهم فكرة خلق الأصوات، والحروف لتدل على المسميات، وهذا فى الحقيقة عمل إلهى رآه الغزالى، وعدهم استدلوا به على التوقيف.

وهكذا رأينا أصحاب نظرية التوقيف، وهم يدللون على صحتها، وإثباتها، وما قدموه يعتبر حصيلة فكرية تصل إلى درجة عالية من التفكير، وذلك لأنهم استطاعوا أن يوفقوا فى أدلتهم بين ما جاء به النقل، وما جاء به العقل، بالرغم من أن بعضهم كان متأثرا بالفلسفة اليونانية، وهذا أمر طبيعى، حسب مقولة "الفكر سلسلة متصلة الحلقات"، فالنقل، والعقل والطبيعة كلها اتفقت على توقيفية اللغة، فاللغة إذن فى جميع مراتبها خاضعة للمنطق، والمنطق فى أصله خاضع للعقل، والطبيعة تثبت أن العقل الإنسانى واحد فى كل مكان، وفى كل زمان .. لأنه قادر على تطوير واستخدام اللغة حسب الظروف، والملابسات. إذن فاللغة حسب منطوق هذه النظرية طبيعية وعامة وهو الأمر الذى جعل اللغويين المحدثين يبحثون عن "منطق نحوى عام".

---

[٨٠] المرجع السابق جـ١، ص١٤٥.

[٨١] ابن حزم، "الإحكام فى أصول الأحكام"، جـ١، ص٣٠.

٢- نظرية المواضعة والاصطلاح: (اصطلاحية اللغة)

تمثل نظرية المواضعة والاصطلاح الاتجاه الثانى فى موضوع أصل اللغة، وقد تناولها كثير من الفلاسفة على مختلف العصور، وقالوا بأن اللغة اصطلاح، وهى من وضع الإنسان، فأول هذه الآراء فى الفلسفة اليونانيةن ما قدمه "ديمقريطس"، وهو من فلاسفة القرن الخامس قبل الميلاد فيرى اصطلاحية اللغة من بداية تفكيره، ثم جاء من بعده "سقراط" و"نفى بشدة أن تكون نشأة اللغة عن طريق التوقيف، وأكد كون اللغة اصطلاحية .."[٨٢].

وأما عن رأى أفلاطون الفيلسوف المثالى، فيأتى موافقا لاصطلاحية اللغة، وكان بلا شك متأثرا بالآراء السائدة فى عصره، وبالرغم من ذلك، نجد فى آرائه ما يشير إلى أنه كان مترددا فى قوله بنشأة اللغة بين التوقيف والتواطؤ "أى الاصطلاحية"، ولكن بحثه عن أصل "الأسماء" يؤكد على توقيفية اللغة، وخاصة عندما أكد على أن كل الأسماء حقيقية[٨٣].

أما أرسطو فهو الآخر ينظر إلى اصطلاحية اللغة فيقول: "كل ما يمكن أن يقال فى الألفاظ، فإنه يمكن أن يقال بعينه فى الخطوط، فكلما كانت للخطوط دلالاتها على الألفاظ باصطلاح، كذلك دلالة الألفاظ على المعقولات التى فى النفس باصطلاح ووضع .."[٨٤].

فيفهم من هذا النص أن أرسطو لم يقل بالتوقيف فى اللغة بل قال هى اصطلاح، فالنسبة التى للمعقولات إلى الألفاظ، هى نسبة بوضع، وبشرع، ويعنى ذلك أن اللغة هى الاصطلاحات التى اتفق عليها الإنسان، ووضعها وذلك بتسمية الأشياء حسب اتفاق الناس عليها، ويقول فى موضع آخر: "إن الألفاظ التى ينطق بها هى دالة أولا على المعانى التى فى النفس، والحروف التى تكتب هى دالة أولا على هذه الألفاظ .. ولذلك كانت دلالة هذين، بتواطؤ لا بالطبع .."[٨٥]. فاللغة حسب هذا الرأى اصطلاح، أما واضعوها فهم الحكماء الذين لهم قوة التأثير على المجتمع،

---

[٨٢] محمد القصاص، "ابن جنى وفلسفته اللغوية"، ص٤٥.

[٨٣] أفلاطون "كرتلس" Cratylus، ص١٨٧، هذه المحاورة تعد إشارة إلى الموضوع الذى تناول أصل اللغة، والمحاورة موجودة باللغة الفرنسية، والانجليزية.

[٨٤] انظر بدوى، منطق أرسطو، جـ٣، ص٢٦٨.

[٨٥] المرجع السابق، ص٢٧٠.

أو بما معناه يكون الحاكم أو المدبر له من النفوذ ما يجعله يضع اصطلاحات اللغة، وألفاظها التى يلزم بها أفراد المجتمع.

أ – آراء الفلاسفة المسلمين فى اصطلاحية اللغة:

وبعد عرضنا لرأى أفلاطون وأرسطو فى أصل اللغة، ننتقل إلى عرض آراء بعض الفلاسفة المسلمين الذين قالوا باصطلاحية اللغة.

لقد قدم الفارابى رأيه فى اللغة ضمن شرح كتاب العبارة لأرسطو، كما عرضها بوضوح فى كتابه "الحروف" إذ بدأها باعتقاده بأن اللغة الإنسانية ابتدأت بالإشارات، فهو يرى فى احتياج الإنسان لغيره بأن يعرفه ما فى ضميره، فكانت الإشارة أقرب شئ إليه ليلتمس غيره منه ما يريد[٨٦]. ورغم ذلك يرى الفارابى أن الإشارة غير كافية لإفهام الغير، فأثبت عجزها، ليبحث عن شئ آخر يكون أدق وأعم منها، فكانت الأصوات باعتبارها دالة، وموصلة للأفكار فهى البديل "فإن أول ما يحتاج المتكلم فى الاصطلاح عليه، والقول به هو الأصوات الدالة على النداء، ثم يبدأ باستخدام الأصوات للدلالة على الأشياء الحسية، ويحل الصوت محل الإشارة فى ذلك .."[٨٧]. إذن هذه خطوة جديدة خطاها الفارابى فى البحث عن أصل اللغة، وقد اقترب بها إلى التعريف الذى أشير به إلى اللغة بأنها "نظام من الأصوات". ولكن عندما تكون اللغة فى الأصوات، لابد من تكوين مقاطع لها حتى تتفرق عن الأصوات الحيوانية التى لا تحمل معنى، فهذه المقاطع تتكون من الحروف، فيرى أنها تتركب من قبل الإنسان عن طريق التوالى (طريقة المتواليات) أى بناؤها حرفا، حرفا حتى تتكون الكلمة التى منها يفهم المعنى المراد، "فيضطرون إلى تركيب بعضها إلى بعضها بموالات حرف بحرف، فنحصل على ألفاظ من حرفين أو عدة حروف فيستعملونها علامات أيضا لأشياء أخرى، فتكون الحروف والألفاظ الأول علامات لمحسوسات يمكن أن يشار إليها، ولمعقولات تستند إلى محسوسات يمكن أن يشار إليها .."[٨٨].

ويرى الفارابى فى ذلك أن واضعى الحروف، أو الأصوات، وضعوها حسب ما يرونه أمامهم من أشياء محسوسة، فهى التى أثارتهم، فوضعوا لها مصطلحات سمعها

---

[٨٦] الفارابى "الحروف"، تحقيق محسن مهدى، ص١٣٥.

[٨٧] المرجع السابق، ص١٣٦.

[٨٨] المرجع السابق، ص١٣٦.

عنهم الآخرون، فاستعملوها، واصطلحوا عليها، وهكذا تمت المواضعة، والاصطلاح في اللغة، وهذه الطريقة هي التي تكونت بها اللغة، وتعددت المفردات التي زرعوها في المجتمع الذي يعيشون فيه، فواضعوا اللغة هم الأفراد العاديون، فيضع بعضهم مفردات، ويضيف عليها الآخرون فتتكون كمية معينة من المفردات اللغوية، وتشيع في الاستعمال "إلى أن يحدث من يدبر أمرهم، ويضع بالإحداث ما يحتاجون إليه من التصويتات للأمور الباقية التي لم تتفق لها عندهم تصويتات دالة عليها، فيكون هو واضع لسان تلك الأمة، فلا يزال منذ أول ذلك يدبر أمرهم إلى أن توضع الألفاظ لكل ما يحتاجون إليه من ضرورة أمرهم .."[٨٩]. وهكذا أوضح الفارابي الكيفية التي تمت بها المواضعة في اللغة، وهو ليس ببعيد عن أرسطو الذي سبق وأن عرضنا رأيه، فالاثنان قالا بتناقل الألفاظ من واحد إلى آخر، حتى يتكون الكم الهائل من الألفاظ، ليتم التفاهم بين الناس بها، وبهذه الطريقة يضع المجتمع لغته، وعرفت بالطريقة الاتفاقية، لأنه يجرى اتفاق بين علماء المجتمع أو حكمائه، وتوضع الألفاظ مطابقة لمعانيها، ونفس الطريقة وردت عند ابن جني أيضا فيقول: "ثم لنعد فلنقل في الاعتلال لمن قال بأن اللغة لا تكون وحيا، وذلك أنهم ذهبوا إلى أن أصل اللغة لابد فيه من المواضعة .."[٩٠]. فهذه نقطة بداية ظهور النظرية عند ابن جني بعد ما كان متردداً بين النظريتين، حيث أنه لم يقر بالنظرية الأولى إلا بعد ما عرف في اللغة مواضعة من السابقين عليه، ويظهر متأثرا بما سبقه من آراء ونتيجة لذلك يقول: "إذ أنهم محتاجون إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظا"[٩١].

ويرى ابن جني أن اللغة عند بعضهم اشتقت من الأصوات التي تسمع في الطبيعة، وبتصرف فيها تظهر اللغة فمن دوى الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، نشأت اللغة، وهي نفس الفكرة التي وردت عند كثير من المحدثين في اللغة، وظهروا فيها متأثرين بابن جني.

وقد رأى ابن جني في تناقل اللغات، واختلافها، مواضعة أيضا، وذلك بأن يختار أهل لغة ما مسميات، فيقومون بتغييرها بمسميات أخرى، ومن هنا ظهرت

---

(٨٩) المرجع السابق، ص١٣٨.

(٩٠) ابن جني، "الخصائص"، ص٤٥.

(٩١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

المواضعة، فيتم ذلك بأن تقول: "الذى اسمه إنسان فليجعل مكانه "مرد"، والذى إسمه "رأس" فليجعل مكانه "سر" وعلى هذا بقية الكلام .."[٩٢]. فبالتصرف فى تغير الأسماء، تأتى المواضعة فى اللغة، ويتم التناقل بين اللغات فمن اللغة القديمة تنقل الأخرى، ويتصرف حكماء الأمة وعلماؤها فى وضع الألفاظ، واختيار المناسب منها للمعانى المراد التعبير عنها، وبذلك أختيرت اللغة على سبيل المواضعة، وعلى هذا المنوال تتم، ودلل على ذلك قائلا: "لو بدأت اللغة الفارسية، فوقعت المواضعة عليها، لجاز أن تنقل، ويولد منها لغات كثيرة: من الرومية، والزنجية وغيرها .."[٩٣]. وتستمر اللغة فى التوالد على طول الزمن فى جميع المجالات المختلفة فى الحياة "وعلى هذا ما نشاهده الآن فى اختراعات الصناع، لآلات صنائعهم من الأسماء كالنجار، والصائغ، والحائك .."،[٩٤] يعنى أن كل مجتمع يضع لغته حسب ذوقه، وظروفه، وهذه النظرية وجدت عند أفلاطون فى الفكر اليونانى، كما وجدت عند أبى هاشم المعتزلى، إذ أن المعتزلة كانوا يقولون بالاصطلاح، وبنوا على ذلك القول بأن القرآن مخلوق، وليس قديما بقدم الله عز وجل" فالمعانى وحدها كانت قائمة فى علمه تعالى، ولكنه خلق لها الألفاظ عندما أوحى بها إلى النبى محمد صلى الله عليه وسلم، وهى فى الأصل من صنع العرب تحقيقا للمبدأ الذى تقول به الآية الكريمة "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم"[٩٥].

ومن هنا يتضح قدم هذه النظرية إلا أنها لم تظهر بشكل واضح كما ظهرت عند ابن جنى الذى كان متحمسا لها، بالرغم من تردده فى بعض الأحيان.

ولم يفت ابن جنى بعد أن قال بالاصطلاح، أن يصور الكيفية التى تمت بها المواضعة، وذلك عن طريق الحكماء أو العلماء فى الأمة "عندما يحتاجون إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات فيصنعوا لكل واحد منها سمة ولفظا .."[٩٦].

ويمثل ابن جنى فى كل نصوصه التى أوردها فى المواضعة ما افترضه أصحاب النظرية، التى جاءت افتراضاتهم مبينة لطريقة المواضعة، حيث أنها طريقة

---

(٩٢) المرجع السابق، ص٤٥ – ٤٦.

(٩٣) انظر المرجع السابق لابن جنى، ص٤٥ وأيضا السيوطى "المزهر"، جـ١، ص١٣.

(٩٤) ابن جنى "الخصائص" جـ١، ص٤٥، وأنظر "المخصص" لابن سيدة، جـ١، ص٤.

(٩٥) سورة إبراهيم، الآية رقم ٤.

(٩٦) ابن جنى "الخصائص"، جـ١، ص٤٠.

اتفاقية تحكمية، كما سبق وأن أشرنا إليها، فهى بذلك تخصيص لفظ مسموع لمعنى ما مقصود فى الذات، دون وجود علاقة طبيعية، أو ارتباط بين اللفظ والمعنى، أو بين الإسم ومسماه، فإشارة أحدهم إلى إنسان مع تلفظه به، يظهر الاتفاق معه من قبل سامعيه، وهكذا تتم العملية على كل المحسوسات كأجزاء الإنسان التى ذكرها ابن جنى.

ومن الآخذين بنظرية المواضعة، أبو الحسن الأخفش (ت٢١١هـ)، وهو من الذين أشار إليهم ابن جنى قائلا: "وهذا رأى أبو الحسن على أنه لم يمنع قول من قال: إنها تواضع منه (أى من آدم)"[٩٧]، ومن أهم ما يميز الأخفش هو رأيه فى أن اللغة لم توضع كلها فى وقت واحد بل تلاحق وضعها وتتابع، ويستقى هذا من اللغة العربية فيقول عنها: "اختلاف لغات العرب إنما جاء من قبل أن أول ما وضع منها وضع على خلاف، وإن كان مسوقا على صحة وقياس، ثم أحدثوا بعده أشياء كثيرة للحاجة إليها، غير أنها على قياس ما كان وضع فى الأصل مختلفا .."[٩٨].

كما قال بهذه النظرية وأعجب بها ابن النديم، وأثبتها فى كتابة "الفهرست" قائلا: "ولم يزل ولد إسماعيل على مر الزمان يشتقون الكلام بعضه من بعض، ويضعون للأشياء أسماء كثيرة بحسب حدوث الأشياء والموجودات، وظهورها فلما اتسع الكلام ظهر الشعر الجيد الفصيح فى العدنانية، وكثر هذا بعد (معد بن عرفان)، ولكل قبيلة من قبائل العرب لغة تنفرد بها، وتؤخذ عنها، وقد اشتركوا فى الأصل .."[٩٩]، فحديث ابن النديم يشير إلى أن اللغة اصطلاحية، ترتبط بالمجتمع، وتتطور بتطوره، وهى وليدة له، ولا تنفصل عنه فهى توجد بوجوده، وتنتهى بانتهائه.

وما زلنا فى صدد بيان نظرية المواضعة فى اللغة عند المسلمين، فالأصوليون لهم رأى فى ذلك حيث يقول أحدهم: "لا يبعد أن يجرى الله تعالى نفوس العقلاء لذلك بعلم بعضهم مراد بعض، ثم ينشأون على اختيارهم صيغا تقترن بما يريدون من أحوال لهم، وإشارات إلى مسميات، وهذا غير مستنكر، وبهذا المسلك ينطق الطفل على طول ترديد السمع عليه ما يريد تقلينه وإفهامه .."[١٠٠].

---

(٩٧) ابن جنى "الخصائص"، جـ١، ص٤١.

(٩٨) السيوطى، "المزهر" جـ١، ص٥٥ – ٥٦.

(٩٩) ابن النديم، "الفهرست"، ص٧.

(١٠٠) السيوطى، "المزهر"، جـ١، ص٢٢.

وذهب الغزالى (٥٠٥هـ) إلى الرأى نفسه مضيفا طريقا آخر لحدوث التواضع، وهو "أن ينقدح للعاقل وجه الحاجة، وإمكان التعريف بتأليف الحروف، فيتولى الوضع، ثم يعرف الآخرين بالإشارة والتكرار معها للفظ مرة بعد أخرى كما يفعل الوالدان بالولد الصغير، وكما يعرف الأخرس ما ضميره بالإشارة .."[١٠١].

فالحكماء والعقلاء فى المجتمع سواء بإحساسهم بالحاجة، أو ألهمهم الله تعالى لذلك فوضعوا الكلمات، ثم استخدموها فى جميع شئونهم، ومن بعدهم تعلمها الآخرون، وهكذا تمت المواضعة فى اللغة، واستمر تناقلها، مع استمرار تنوعها بين المجتمعات.

ب- أدلة القائلين بالاصطلاح:

ومن خلال الاطلاع على نظرية الاصطلاح فى اللغة يتضح لنا بأن للقائلين بها أدلة استندوا عليها، وقد انصبت جميعها على بيان أن الفضل فى اللغة يعود للإنسان ذاته، فهو الذى قام بنفسه بوضع اللغة، واتجه أصحاب نظرية المواضعة إلى الاستدلال التام لتأكيد صدق نظريتهم، وحاولوا إقناع الآخرين بأن الوضع فى اللغة، هو الطريق الوحيد لنشأتها، وتهدف أدلتهم إلى تأصيل فكرة المواضعة وغرسها فى عقول الناس لأنها أقرب إلى التصديق منها بنظرية التوقيف. وقد جاءت أدلتهم على النحو التالى:

١- أول دليل عندهم الدليل الذى استندوا فيه على الآية الكريمة: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه"[١٠٢] والدليل فى هذه الآية يدل على أن اللغة سبقت إرسال الرسل، وأن هناك أقوام يتحدثون لغات قبل وصول الرسائل إليهم، والرسل جاءوا بلغة القوم المرسلين إليهم، وفى ذلك تأكيد على الاصطلاح فى اللغة دون التوقيف.

٢- دليل آخر على استحالة توقيف اللغة يقول: "لو كانت اللغة توقيفية لما خلق الله العلم الضرورى فى العاقل، وذلك استلزام معرفة الله بالضرورة لا بالاستدلال، ولكن لا يجوز أن يخلق العلم الضرورى فى غير العاقل، وذلك "لاستحالة معرفته معرفة مفصلة ودقيقة فلذلك لابد أن تكون اللغة بالوضع"[١٠٣]. هذا الدليل اعتمد

---

[١٠١] الغزالى، "المستصفى"، جـ١، ص٣١٩ – ٣٢٠.

[١٠٢] سورة إبراهيم، الآية رقم ٤.

[١٠٣] السيوطى، "المزهر"، جـ١، ص١٨.

على ضرورة معرفة الله من قبل الإنسان حيث أن هذه المعرفة لابد أن تكون بلغة تناقلها الإنسان ممن سبقه والذين هم أنفسهم قد تواضعوا على اللغة، وذلك بتداول الألفاظ التى عرفوها عن حكمائهم، وعلمائهم.

٣- ودليلهم الأخير يعتمد على أن اللغات لا تدل على معانيها بالدلالة العقلية، وإنما بالدلالة الوضعية، لذا يجوز تعدد اللغات، واختلاف الدلالات، والألفاظ الدالة عليها، "إذ لا حجر فى الاصطلاح"[١٠٤].

وتظهر صحة هذا الدليل، وعمقه فى اختلاف اللغات، وتعدد الألفاظ على أكثر من معنى فى اللغة الواحدة، واستدل الجرجانى على ذلك بأن اللغات الإنسانية تضمنت تلك الألفاظ التى يعبر كل منها عن أكثر من معنى، وهو ما يعرف "بالمشترك اللفظى"[١٠٥]. والذى بسببه عرفت المترادفات فى اللغة، وذلك بدلالة لفظ على أكثر من معنى وجعلهم يقولون باصطلاحية اللغة، ويؤكدون على صدق نظريتهم.

كما رأى أصحاب هذه النظرية إضافة طريق الإشارات فى اللغة إلى الأدلة السابقة، لأن فى ذلك بيان لمعان الألفاظ، كما أخذوا بطريق التكرار فى اللغة الذى أخذ به الآخرون اللغة من الحكماء وهكذا "لا معنى للقول بالتوقيف، مع ضرورة استخدام الإشارة، لأن ذلك يستوجب أن يكون لله سبحانه وتعالى جارحة يمكن أن يشير بها، وهذا يعنى القول بالتجسيم وهو باطل.."[١٠٦].

ونرى أن الأدلة فى مجملها أكدت على اصطلاحية اللغة، وبالرغم من عمقها وقوتها فقد وجهت للنظرية انتقادات من أهمها، النقد الذى تضمن عدم إمكانية الاحتجاج بأن وضع اللغة قد تم عن طريق الإشارات التى تستخدم فى وضع الكلمات الدالة على المحسوسات، وأن هذه النظرية لا تؤكد صحة المواضعة بشكل قاطع، بقدر ما تؤكد على تخطئة نظرية التوقيف فقط وذلك أن التواضع فى مظاهره يحتاج إلى لغة صوتية يتفاهم بها المتواضعون "مما يجعله أصحاب هذه النظرية منشأ للغة يتوقف هو نفسه على وجودها من قبل .."[١٠٧]. وهو ما يوجب الميل لنظرية

---

(١٠٤) المرجع السابق، ص٢٠ – ٢٦.

(١٠٥) الجرجانى (عبد القاهر) رأى فى المشترك حيث عدد المشترك ووصل به إلى ثمانية، انظر الجرجانى، "التعريفات" (باب المشترك، ص٢٤٢.

(١٠٦) ابن جنى "الخصائص"، جـ١، ص٤٥، أنظر أيضا السيوطى "المزهر"، جـ١، ص١٢.

(١٠٧) د. على عبد الواحد، "علم اللغة"، ص ص٩٨ – ٩٩.

التوقيف، بالرغم من أنهم أثبتوا وجود لغة إشارية سابقة على اللغة النطقية التى سهلت ظهور العلاقة بين اللفظ والمدلول.

بهذا وضحت الآراء التى تناولت أصل اللغة، حيث كان أهم ما فى الموضوع هو التوقيف فى اللغة، واستدلال القائلين به على أهم دليل نقلى وهو القرآن، كما أن الألفاظ فى نظرية الاصطلاح هى أول شئ اصطلح عليه، وأن هذه الألفاظ لابد أن تكون معبرة عن معانى تصورها الحكماء أو واجهتهم أشياء اصطلحوا عليها بألفاظ تعبر عنها، وتشير إلى صورية اللغة، وهكذا تكونت بدايات اللغة الإنسانية، واتسعت الألفاظ، التى بها تعددت اللغات.

والحقيقة أن اللغويين والأصوليين والفلاسفة المسلمين كانوا على دراية تامة بما قاله فلاسفة اليونان الذين جاءت آراؤهم فى اللغة بفعل اجتهاداتهم العقلية التى أثرت بالفعل عليهم.

وما ورد عند الإمام الغزالى فى هذه المسألة يعبر عن نفاذ العقل فى استظهار أقوى الأدلة التى عرضت لأصل اللغة عند اليونان، والمسلمين، فالعقل دائما دليله فى جميع أبحاثه المنطقية والأصولية واللغوية.

وخلاصة القول تكمن فى أن اللغة فى نشأتها تتأرجح بين ثلاثة اتجاهات، أو نظريات هى:

-الأولى: تقول بأن اللغة توقيفية، حيث يلهم الله البشر ألفاظا يقومون بتطبيقها على ما يوافقها من أعيان، لتكون معبرة عن معان فى النفس.

-الثانية: تقول بأن اللغة اصطلاح ووضع من عند الإنسان، ويتم ذلك باختيار ألفاظ تناسب ما يتصوره الإنسان فى ذهنه، ويتناقلها من عند حكيم أو عالم عرف المعانى وتصورها، فاختار الأسماء، وتناقلت بين الناس.

-الثالثة: فيها توفيق بين النظريتين السابقتين، إذ تقول تبدأ اللغة بالتوقيف، وتنتهى بالاصطلاح، ولا يمكن أن يتم الاصطلاح إلا باستناده على التوقيف.

الفصل الثانى

التحليل المنطقى للغـة

تمهيد

أولاً: بنية اللغة.

ثانيًا: وظيفة اللغة.

ثالثًا: الخاصية المنطقية للغة.

رابعًا: إشكالية العلاقة بين الفكر واللغة.

تمهـــيد

بعد عرضنا لنظريات أصل اللغة، وما ترتب على ذلك من اتجاهات في اللغة، والتـي أثبت القائلون بها أن فهم أصل اللغة يـأتي مـن خـلال نظريتـي التوقيـف والاصطلاح اللتين أثبتوا فيهما أن اللغة تتركب على مراحل من الصوت الذى انتظم عند الإنسان من خلال الحروف في كلمـات تعبر عـن معاني فـي النفس البشرية، ثم إلى جمل وعبارات وهي التركيب الذى ينقلنا إلى دراسة بنيـة اللغة كاتجـاه منطقـي يؤدى بنا إلى البحث في عوامل البنية ومراحل تركيبها، وهـو ما سنقوم بـه فـي أول هذا الفصل الذى بين أيدينا، وبعدها سنقوم بتحليل اللغـة منطقيًا حسب وجهـة نظر الفلاسفة المسلمين مع عرض لآراء بعض اللغويين والنحاة، والفلاسفة العرب الذين خاضوا في "مسألة فلسفة اللغة" كاتجاه فلسفي حديث ومعاصر.

أولاً: بنية اللغة:

بادئ ذى بدء نقول إن معرفة البناء التركيبي للغة لا يتم إلا عن طريـق معرفة ظاهرية اللغة التي تتمثل في الألفاظ المعبرة عن المعنى، فيبين "دى سوسـير" ذلك من منظور أن اللغة هي المخزون الذهنـي من الصور داخل ذهن الجماعة اللغوية لألفاظ اللغة، وتركيبها، وأصواتها التي يمكن أن تخرج إلى الوجود فـي شكل كلام[1] فاللغة حسب رأيـه تبدأ بالأصوات وقد رأى إخـوان الصفا منذ القدم أهمية معرفة هذه البنية ويدل على ذلك قولهم: "والسريانية لغة لها حروف وكتابـة، وصناعة، ونسبة تجتمع عليها الحروف، ولها أسماء تختص بها موافقة للغتهم"[2]. وهكذا تتكون كل اللغات من هذه الجزئيات التي انحصرت حسب قـول إخـوان الصفا فـي حـروف تتكون بها كلمات وعبارات. وأهم ما في هـذا البناء التركيبي للغة هـو "اللفظ" فهو الصوت الذى به يتضح قصد المتلفظ وهو "البنية الأحادية للغة" ومنه تتركب الجمل بنوعيها الملفوظة، والمكتوبة، واللفظ يحتـوى "الحرف" واللغة إمـا "صـوت" وإمـا "كتابة"، فاللغة الصوتية تتكون من ألفاظ، واللغة المكتوبة أيضًا تتكون من ألفاظ التي

---

(1) Des Sausur: “Cours in general linguistics” P. 23.

(2) إخوان الصفا، "الرسائل"، جـ ص١٤٨.

هى "الحروف" و"أصل الحروف كلها فى أى لغة كانت وبأى نقش صورت، وإن كثرت وتنوعت، هو الخط المستقيم الذى هو قطر الدائرة[٣]" فبهذا تحدد شكل أصل الحرف الذى تشكلت به اللغة فيما بعد والتى أراد إخوان الصفا بناؤها على أساس "الحروف" المكتوبة، لأن الكتابة عندهم اعتمدت على "الكلام والنطق بالحروف التسعة التى يستعملها أهل الهند .. والحروف الثمانية والعشرين التى هى حروف اللغة العربية، وهكذا يشكل الحرف الملفوظ الذى كتب فيما بعد الشكل الأول للغة لأنها "مثل شجرة نبتت وتفرعت، وتفرقت فروعها، وكثرت أوراقها وثمارها..[٤].

وفى الحقيقة فإن إخوان الصفا فى رؤيتهم لبناء اللغة كانوا منطلقين من أسس منطقية، وكأنهم أرادوا القول بأن اللغة ذات بناء منطقى وذلك بتضمين اللغة، "الصناعة الكلامية" و"الألفاظ المنطقية".

فالصناعة الكلامية هى الخطوة الأولى التى يبدأ بها اللغوى تكوين فكرته عن اللغة، أو تتم هذه الخطوة بالألفاظ المنطوقة (الحروف) التى تركب منها الكلمات، ثم يحدث بينها مقاطع ليفهم السامع، ويفرق بين المعانى التى يريدها المتلفظ بالحروف.

أما الألفاظ المنطقية، فهى التى تبدأ باللفظ الواحد المكون من عدة حروف مثل "إنسان" الذى يعنى به الكائن الحى العاقل، وكثيرًا ما يستخدم ضمن مركب لغوى كامل فهو لفظ منطقى، وهكذا تنبنى اللغة من الداخل، فكل معنى له لفظ أو عدة ألفاظ مركبة من حروف ألقى عليها أسماء، فهذا "ألف" وهذا "باء" .. إلخ.

وقد أخذ بهذا الاتجاه الذى وضع أسسه إخوان الصفا العديد من اللغويين المحدثين إذ يرى "سابير" بأن اللغة مجموعة من العلاقات أو الرموز[٥]. فاللغة حسب رأيه تهتم بالعلاقات التى بين الرموز، أى بالروابط الرمزية، وهذه المهمة يؤديها أيضًا المنطق الذى عرف فيما بعد "بمنطق العلاقات"، وهو شبيه باللغة الرمزية. والعلاقات فى اللغة المشار إليها، تقود إلى معرفة اللغة التى كونها الإنسان من الأصوات

---

(٣) المرجع السابق، جـ٣، ص١٤٩.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(5) Edward Sapir. "languag introduction to the study of speech," P. 19.

المنظمة، ولكي تكون مفهومة لابد أن تنتظم في شكل كلمات، وجمل معبرة، وعندما كانت اللغة على هذا الشكل. اقتربت أكثر إلى المنطق، حيث أنها تكونت بعلاقات رمزية. وهذا ما رآه "هيلموسليف" وهو لغوى محدث في إشارته للغة بأنها "مجرد منظومة (توافقية) تكشف عن وجود خواص شكلية، تميز العلاقات في استقلال عن المجال الموضوعي الذى تقوم فيه (تلك العلاقات)"[٦].

وبهذا المعنى الذى نجده عند هيلموسليف، نرى أن للغة جانب صورى، يظهر في تركيب الجمل المفهومة، مع التأكيد على قيام علاقات ثابتة بين الكلمات المركبة في صور واضحة، وبهذا تكون "حقيقة أى عنصر لغوى هي بالضرورة ذات طابع شكلي محض[٧]"فالرابط الحقيقي للغة هنا هو الصورة التي يكونها اللفظ، والبنية هي كيان صورى مستقل يمثل منظومة من المترابطات الداخلية أو العلاقات الباطنية، ويكون في استطاعة كل إنسان أن يقول بأن اللغة هي ضرب من النظام، الذى يقوم على أساس من العلاقات التي توجد بين مكونات اللغة.

ومن الواضح أن كل اللغويين المحدثين يرون في دراساتهم اللغوية بأنه لابد من أن نبدأ دراسة اللغة بالتفرقة بين اللغة التي هي نظام، والكلام الذى هو أصوات. وهو ما قال به إخوان الصفا قديمًا - وكذلك "دى سوسير" في العصر الحديث - لأنه إذا كانت اللغة مجرد أصوات، فهي تفقد الصورة البيانية للمعنى، فلذلك لابد أن تكون اللغة مبنية من ألفاظ تحمل معنى، وتكون العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة متينة، ثم تنصب اللغة في قالب صورى مفهوم.

ولا شك أن الاتجاهات الحديثة في اللغة، والتي ركزت على صورية اللغة لها جذور قديمة، وذلك كما ورد عند إخوان الصفا، حينما رأوا أن اللغة أصوات تتحول إلى رموز، أى إلى حروف لتكتب بها الكلمات، فهذا في حقيقته نسق أو نظام وضعت فيه اللغة من قديم الزمان، إلا أنه ورد عند المحدثين بتعبيرات جديدة باستثناء بعض الإضافات التي توسعت فيها النظرة الصورية للغة حيث أن "من شأن هذه النظرة الصورية إلى "اللغة" أن تجعل من "الوحدة" اللغوية - داخل "المنظومة" التوافقية

---

[٦] د. زكريا إبراهيم: "مشكلة البنية"، ص٦١.

[٧] المرجع السابق، ص٦١.

- مجرد نقطة تلاق مع علاقات يكون من شأنها أن تجمع بين هذه "الوحدة" وبين غيرها من الوحدات اللغوية الأخرى.."[٨].

وهذا في الحقيقة، ما عبر عنه تشومسكي العالم اللغوى المعاصر في كتابه "البنيات التركيبية" في تناوله لما أطلق عليه "النحو التوليدى" الذى حدد له مهمته في القيام بدراسة المقدرة اللغوية عند الإنسان.."[٩] ويعني به تركيب الإنسان للغة. "ثم وضع نظام يكون من شأنه أن يسمح بتوليد العبارات (أو الجمل الممكنة في اللغة)، ولابد أن يتركب النظام من ثلاثة عناصر هي:

١- "العنصر التنظيمي".

٢- العنصر الصوتي الذى يسمح بنطق الكلمة.

٣- وأخيرا العنصر الدلالي: وهو العنصر الذى يحدد المعنى للجملة[١٠].

ويستنتج مما تقدم أن اللغة تتركب من عدة بناءات كلها تتفق من أجل أن تبنى اللغة. وهي التي تحوى تنظيم الصوت في كلمات لها دلالات معروفة، بها تتضح بنية اللغة الحديثة التي استمدت عناصرها من الفكر اللغوى القديم. وهو ما يجعلنا نقول بأن اللغة استمدت عناصر تنظيمها من المنطق، لأنه العلم الذى بفضله انتظم الفكر في صورة قوانين، فالصورة اللغوية للفكر تحتاج إلى صورة منطقية. لكي تتفق الصورتان على شئ واحد وهو الفكر ويوجد تكافؤ بين الصورتين تمثله "بنية اللغة" ويصدق عليها القول: "بأنها أقرب إلى أن تكون "مناخا فكريا" تنسمته جماعة من اللغويين المتعددين، فجمعت بين أفكارهم المتباينة وحدة منهجية أصلية.."[١١]" هذا المناخ الفكرى الذى جعلهم ينظرون إلى اللغة بأنها نسق مغلق ينطوى على مجموعة محدودة من القواعد التي تقبل التوزيع.

ثانيا: وظيفة اللغة:

إن الغرض من طرح موضوع وظيفة اللغة هو بيان الوظيفة التي تؤديها اللغة في حياة الإنسان، إلى جانب أهميته في دراسة اللغة من الناحية الوظيفية. فلابد للغة من وظيفة تؤديها، وإلا فلماذا وجدت؟ ولابد أن يكون من وراء وجودها حكمة.

---

[٨] المرجع السابق، ص٦٢.

[٩] تشومسكي "البنيات التركيبية"، ص٥٠.

[١٠] د. زكريا إبراهيم، "مشكلة البنية" ص٦٧.

[١١] المرجع السابق، ص٦٧.

إذن فبيان ذلك أصبح من الأمور الضرورية فى دراسة اللغة، وبخاصة عندما اعتبرت اللغة علما من العلوم الإنسانية. فلكل علم له دور يؤديه، وإلا لما كان علما، يقول "الكيا الهراسى" فى تعليقه[١٢] فى أصول الفقه: "إن الإنسان ما لم يكن مكتفيا بنفسه فى معاشه ومقيمات معاشه لم يكن له بد من أن يسترفد المعاونة من غيره، ولهذا اتخذ الناس المدن ليجتمعوا ويتعارفوا .. فوضعوا الكلام دلالة، ووجدوا اللسان أسرع الأعضاء حركة وقبولا للترداد.."[١٣].

يبين هذا القول بشكل واضح وظيفة اللغة، التى هى وسيلة التعبير عما يشعر به الإنسان فى داخله وبما يريد أن يعبر عنه لإنسان آخر، وذلك عند شعوره بالحاجة إلى غيره، وتبدأ اللغة بالكلام الذى ينطق به عن طريق اللسان العضو الأقرب فى مهمته التى تبين لغوية الصوت بالدلالة على ما تقتضيه حياة الإنسان، ولهذا السبب يرى الباحثون فى العصر الحديث بأن اللغة ظاهرة اجتماعية، ووجودها مرتبط بوجود الإنسان، ومن هنا تكون اللغة مكتسبة وأنها تأتى من خلال الممارسة الاجتماعية فعندما كان "الكلام" هو الدليل على وجود اللغة، لأن عبارة "عن" - حرف، وصوت - عليه عدا الإنسان الحروف حسب طبيعته الإنسانية، من خلال قدرته على نطق الحروف، فنطق واستمر حسب حركات أعضائه التى تخرج الصوت، حتى وصلت إلى ثمانية وعشرين حرفا فى اللغة العربية، ومنها ركبت الكلمات، ولكى تؤدى اللغة وظيفتها على أحسن وجه قالوا: "ركبوا منها الكلام ثنائيا، وثلاثيا، ورباعيا وخماسيا، وهذا هو الأصل فى التركيب"[١٤].

وبما أن اللغة تحتوى على حروف، رأى الإنسان أن تركيبها يؤدى إلى معرفة الأشياء الموجودة، وصادفها فى حياته، ويضع لها الأسماء، واعتبر ذلك وظيفة من وظائف اللغة التى تقوم بها فى حياته الإنسانية، وبما أنه لابد من إيجاد أسماء تحمل معانى، لتقال على أشياء تحملها، لهذا السبب: "دعت الحاجة إلى وضع الأسماء المشتركة، فجعلوا عبارة واحدة لمسميات عدة، كالعين، والجوف، واللون.."[١٥] وفى

---

[١٢] هو أبو الحسن على بن على الملقب بعماد الدين المعروف بالكيا الهراسى، فقيه شافعى مفسر، ولد فى طبرستان، وسكن بغداد وتوفى سنة ٥٠٤ هـ أنظر السيوطى "المزهر" ص٣٦.

[١٣] السيوطى: "المرجع السابق"، ص٣٦.

[١٤] المرجع السابق، ص٣٧.

[١٥] المرجع السابق: جـ١، ص٣٨.

ذلك تأكيد على دور اللغة فى إظهار المعانى التى فى الذات، وفى وضع سمات للأشياء، وهى المسميات التى تقال عليها. وهذه الوظيفة التى قامت بها اللغة كى تتفق فيها مع المنطق الذى جاء هو الآخر، وتناول الأسماء التى عرفها بالحدود، فكل شئ يحد باسم، فالاسم "لفظ فى اللغة" "وحد فى المنطق".

والألفاظ فى اللغة وضعت بسبب بيان وظيفتها لأن لها دورا لابد أن تؤديه ولذا رأى فخر الدين الرازى أن يعبر عن ذلك بقوله: "السبب فى وضع الألفاظ، أن الإنسان الواحد وحده لا يستقل بجميع حاجاته، بل لابد من التعاون، ولا تعاون إلا بالتعارف، ولا تعارف إلا بأسباب كحركات أو إشارات أو نقوش أو ألفاظ توضع بإزاء المقاصد.."[١٦].

فوضع الألفاظ وظيفة من وظائف اللغة، لأن وجودها مرتبط بوجود اللغة، ولهذا عندما وجد الإنسان نفسه فى حاجة إلى التعبير عن مقاصده لجأ إلى اللغة التى تعبر ألفاظها عن المقاصد وهى مركبة من كلمات ذات معانى مفهومة.

وإذا رجعنا إلى تعريف ابن جنى للغة نجد عنده إشارة صريحة لوظيفة اللغة، فيقول: "أما حدها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[١٧] فالوظيفة تكمن فى أنها وسيلة تعبير عن الغرض الذى يريده الإنسان، واللغة تعبير عن الفكر، والفكر لا يعرف إلا باللغة فهى الوحيدة التى تظهره للوجود والفكر فى حقيقته "تعبير وراء الشفتين الصامتتين والفكر حديث باطنى، والحديث تفكير بصوت عال.."[١٨].

فاللغة هى التى تظهر الفكر وتعبر عنه، والإنسان لا يعرفه الآخرون إلا بعد أن يترجم ما يحمله عن طريق اللغة، وهذا أيضا ينطبق على المجتمع، فهى وسيلة لفهمه، "حيث أنها تلعب دورا ذا أهمية كبيرة فى الجماعة الاجتماعية، وهى توثق عرى العلاقة بين أعضاء هذه الجماعة، وهى على الدوام رمز لما بينهم من تشارك، وحارسة المجتمع الأمينة .. فاللغة بمرونتها، وتنوع حياتها، ولطف سريانها، واختلاف استعمالها، وسيلة للاتفاق بين الجماعة، وعلامة لأعضاء هذه الجماعة، بها يعرف بعضهم بعضا، ويهرع بعضهم إلى بعض"[١٩].

---

(١٦) كمال يوسف الحاج: "فى فلسفة اللغة" ص٢٣.

(١٧) ابن جنى، "الخصائص" جـ١، ص٣٤.

(١٨) كمال يوسف الحاج: "فى فلسفة اللغة"، ص٢٤.

(١٩) فندريس: "اللغة"، ص٣٠٣ - ٣٠٤.

ويفهم من هذا النص أن اللغة هي الوسيلة الأساسية التي تربط أفراد المجتمع، وتقوم بتوضيح مدى توافق وانسجام جزئيات المجتمع الواحد، ومؤسساته، وذلك إضافة لما تقدم من "أنها وسيلة تعبيرية واتصالية كاملة بالضرورة، كما نلاحظ ذلك في كل مجتمع معروف"[٢٠]. ومن خلال الآراء حول وظيفة اللغة، نستنتج بأن للغة وظيفتين ظاهرتين على مستويين مختلفين، الأولى على مستوى الإنسان "الفرد" حين يعبر عما يخالجه من إحساسات باطنية، والثانية على مستوى الجماعة أو المجتمع، فهي الوسيلة التي تفهم بها المجتمعات بأنواعها، ومستوياتها، وذلك من خلال التعبيرات القائمة بين الأفراد، ومن خلال اختيار الأفراد للمصطلحات التي يتفاهمون بها فيما بينهم.

ومن هاتين الوظيفتين تظهر أهمية اللغة في المجتمع. والأهم من ذلك فهم معيارية اللغة. حيث تقاس قوة المجتمع بقوة لغته، فإن كانت اللغة ومصطلحاتها قوية كان المجتمع قويا، وإن كانت ضعيفة كان مجتمعا ضعيفا، أما المستوى الآخر الذي يظهر على حساب اللغة، فهو المستوى العقلي، فاللغة لها جانب عقلي، وعقلانية المجتمع من عقلانية اللغة، معنى ذلك إذا كانت مصطلحات لغة مجتمع ما تنبع عن عقل فهي متزنة، ومتينة، وتعبر عن معان يحملها هذا المجتمع، وإن كانت غير ذلك فتجد المجتمع متذبذب في مصطلحاته اللغوية، وتعبيراته عما يحمله من معان ولهذا "يمكن أن نهتدي على أثر هذا الإدراك إلى معرفة خصائص الجماعات البشرية من دراستنا للغات، وتاريخها وتطورها .."[٢١] وتكون اللغة صورة لانعكاس حياة الفرد ولهذا السبب نجد كثيرا من الباحثين يختلفون في نظرتهم للغة، وفي تفريقهم بينها وبين الكلام وقد سبقت الإشارة إلى ذلك - باعتبار اللغة مجموعة محدودة من المفردات. والكلام نشاط فردي يختلف من فرد إلى آخر الأمر الذي يجعل اللغة وسيلة تعبير صحيحة في المجتمع وهذا ما يراه أيضا الفلاسفة الذين بحثوا في اللغة من وجهة نظر عقلية. ويعتقد دي سوسير بأن اللغة من نتاج المجتمع، والكلام من نتاج الأفراد، وإذا صح أن يكون هناك عقل فردي، فهناك كذلك عقل جماعي[٢٢].

---

(٢٠) تمام حسان: "اللغة بين المعيارية والوصفية"، ص١١٣.

(٢١) المرجع السابق، ص١١٦.

(٢٢) عبد القادر حامد هلال: "علم اللغة بين القديم والحديث"، ص١٢٧.

وهذا الرأى يضع اللغة فى قالب عقلى، وفيه نظرة عقلية إلى اللغة، ومنه تكون اللغة مجموعة من صور الألفاظ المخزونة فى نفوس أفراد الجماعة اللغوية، فهى بذلك تعبر عن المخزون من الألفاظ فى ذهن الإنسان، والتعبير عنها يتم عن طريق الألفاظ، أو الكلام وذلك هو الفعل الخارجى الذى يقوم به الإنسان وتأمره به اللغة.

ولم يظهر هذا الاتجاه العقلى فى اللغة من خلال الوظيفة حديثا بل قال به الغزالى منذ آلاف السنين، ففى "المستصفى" عبر عن ذلك تحت عنوان "الكلام المفيد"[٣٣]. الذى بدأه بالأمر الذى يدل على تمييز، والأمر الذى لا يدل، وقصد بذلك الإشارة إلى الأدلة العقلية فى اللغة، وهو ما ينقلنا إلى الخوض فى علاقة اللغة بالفكر، ومن خلال الوظيفة الرئيسة للغة. وهى التبليغ عن الفكر، حيث أنه فى حاجة إلى من يبلغ عنه، ويخرجه من الداخل إلى الخارج فالمتكلم يعبر عن ذات باطنية - هى الفكر - "فلا لغة بدون فكر، ولا فكر بدون لغة، فاللغة مصباح الفكر، والفكر باعث اللغة"[٣٤] وبذلك نتأكد من الجانب العقلى فى اللغة فهى ذات علاقة وطيدة بالفكر الذى تعبر عنه فهى المعبر الوحيد عنه.

وقد عبر عن ذلك أيضا إخوان الصفا فى رسائلهم فى فصل "عن المعانى" إذ قالوا: "وأصل المعانى أنها المقالات المدلول بصحتها وفى الإخبار بها عن معرفة حقائقها، ومقاصد طرائقها، وحد المعنى أنه هو كل كلمة دلت على حقيقة وأرشدت إلى منفعة"[٣٥]. فالكلام إذن تعبير عن المعانى التى فى الذات، أى الفكر الداخلى وهو ما جعل للمنطق مدخلا يدخل منه إلى اللغة، حيث أن مجال المنطق الفكر، والعقل مادة المنطق ولهذا يكون للغة جانب عقلى أثبته كثير من اللغويين والفلاسفة.

ولما كانت اللغة هى التى عبر عنها بالصوت الذى انتظم فى كلمات مكونة من حروف، والذى عرف بالكل يقول عنه ابن حزم من خلال تعريفه للغة: "بأنها ألفاظ يعبر بها عن المعانى، فيقتضى من علم النحو كل ما يتعرف من مخاطبات الناس، وكتبهم المؤلفة ويقتضى من اللغة المستعمل الكثير التصرف"[٣٦] وحسب رأى

---

[٣٣] الغزالى: "المستصفى"، ط١، ص٣٣٤.

[٣٤] طنطاوى محمد دراز: "أفياء أفنان فى أصول اللغة"، ص٤٧.

[٣٥] إخوان الصفا: "الرسائل" جـ١ ص١١٤.

[٣٦] ابن حزم: "الفصل فى الملل والنحل"، جـ٣، ص٢١٩.

ابن حزم، عندما تكون اللغة معبرة عن المعانى لابد لها من علوم تدرس هذه المهمة التى تقوم بها، فالنحو هو صاحب هذه المهمة فهو الذى ينظم الألفاظ التى يستعملها الإنسان فى تفاهمه، ويتصرف فيها، ولم يتم ذلك من خلال الوظيفة التى تؤديها، فهى تعبير عن معانى، والتعبير فى حقيقته لا يقوم إلا بألفاظ انتظمت فيها الحروف والتى كانت فى الأصل موجودة فى اللغة، وبذلك دخلت اللغة مجال الحياة الإنسانية، وأصبحت عمادها وركنها الذى تقوم عليه، ولولاها لما واصلت سيرها، ولا انتظمت فى نموها، والإنسان بدونها يعد مخلوقا لا قيمة له، ولا غاية من وجوده، لأنه يفقد الوسيلة الأولى والأخيرة التى يؤدى بها وظائفه فى الحياة وهى اللغة. ويرى ابن حزم بأنه "لا سبيل إلى بقاء أحد من الناس ووجوده دون كلام"[٢٧]. ولذا فوجود اللغة من أهم معالم وجود الإنسان، وفقدانه لها يؤثر تأثيرا سلبيا مباشرا فى تغيير طبيعته، ومسخ إمكاناته، وتدمير حواسه، حيث أن وجودها، هو الذى ينمى لديه العلوم والمعارف ولو فقدها لأضحى الإنسان صامتا أبكم، ولذلك "فإن النشأة والتربية والعيش .. لا يتمكن شئ من ذلك البتة، ولا يكون وجوده أصلا إلا بلغة يقع بها التخاطب والتفاهم، ووجدنا كل من لم يعلم اللغة لا يتكلم أبدا.."[٢٨] فللغة أهمية كبيرة فى الحياة البشرية، ووجود الإنسان مرتبط بوجود اللغة، فهى عصب الحياة، وعمادها، ولا قيمة للإنسان بدونها. وهى وسيلة علم، ووسيلة إعلام، وتفاهم، وهى ضرورية للإنسان أن يتعلمها، وإذا لم يتهيأ له ذلك يكون نقصانا لقيمة حياته.

ومن هنا جاء تصور ابن حزم للغة على أنها عماد التربية، التى تجعل الإنسان إنسانا جديرا بالاحترام، وتجعله قائما بمهمات دينه، ودنياه. وإذا لم تؤد وظيفتها فهى أيضا لا قيمة لها.

بالإضافة إلى ذلك فإن اللغة هى الوسيلة الوحيدة لتبادل الآراء والأفكار بين بنى البشر، وعبر ابن حزم عن ذلك فى كتابه "التقريب" إذ يقول: "أرسل الله تعالى رسلا بلغات شتى، والمراد بها معنى واحد. فصح أن الغرض إنما هو التفاهم"[٢٩].

---

[٢٧] ابن حزم: "الإحكام فى أصول الأحكام" ط١، ص٢٨.

[٢٨] ابن حزم: "الرسائل"، "رسالة التوقيف على شارع النجاة"، جـ٤، ص١٣٦.

[٢٩] ابن حزم: "التقريب لحد المنطق"، ص١٧.

فهى وسيلة للتفاهم بين البشر فى كل مكان، وفى كل زمان ولابد منها فى حياة الإنسان، ومن هنا ظهرت أهميتها، وبانت مهمتها. ونتاج هذا كله أرى أنه هو الأصل فى التعريف المنطقى للإنسان بأنه حيوان ناطق، فبالكلام الذى يعبر عن الذات تفرد بالإنسانية، والكلام هو جوهر الإنسانية فى الإنسان "ففى الكلام تفضيل الإنسان على سائر الحيوان و"تكريم الخالق له" وبالكلام يخرج الإنسان عن "حريم البهيمة" ليدخل "حد الإنسانية"[٣٠]. ويكون الكلام الذى يمكن فيه أصل اللغة عماد الحياة، وأصلها فى الوجود، وبذلك اتضحت لنا وظيفة اللغة، التى تكمن فى أنها محور الحياة الاجتماعية، وبدونها لا يتم تفاهم، ولا تخاطب، ولا تعلم، ولا تقدم فى المجتمع، فهى "فى يد الإنسان مفتاح يلج به باب العالم الخارجى، بل هى المفتاح الوحيد الذى يتوصل به الإنسان إلى اقتحام الكون من حوله، وتعد بذلك المعبر الوحيد الذى يتحاور بفضله الإنسان مع الوجود ليتفاعل معه.."[٣١] وهنا وصل بنا المطاف إلى اعتبار اللغة الوسيلة الوحيدة للتفاهم، ويستعملها الإنسان كلبنة أساسية لحياته الاجتماعية.

ثالثا: الخاصية المنطقية للغة:

بعد أن اتضحت لنا وظيفة اللغة، والتى هى تعبير عن فكر الإنسان، عن طريق الألفاظ والكلمات، سنتناول هنا التركيب المنطقى للغة، أو بمعنى آخر "الخاصية المنطقية للتركيبات اللغوية"، وسنحاول توضيح مدى قوى التعبير الرمزى فى لغة المنطق، مع إيضاح، ما فى النحو من منطق، وأثر المنطق فى النحو.

ويعد موضوع "الخاصية المنطقية للغة" حديث الظهور إذ تناولته مدارس اللغة الحديثة التى اتجهت اتجاها منطقيا، وكان هدفها هو إيجاد أصول منطقية للغة.

أما عن الإشارات القديمة للموضوع فنجدها فى أواخر القرن الثانى عند بعض النحاة. ومن أشهرهم "سيبويه" (ت١٨٠ هـ) فى كتابه المعروف، "والزجاجى" عندما تناول بالشرح ما أتى به سيبويه، ليعرف النظام المنطقى الذى أتى به فى اللغة، وقد أشار ابن خلدون إلى هذه النقطة عند تناوله لعلاقة النحو بالمنطق إذ يقول: "النحو يرتب اللفظ ترتيبا يؤدى إلى الحق المعروف أو إلى العادة

---

[٣٠] عبد السلام المسدى: "التفكير اللسانى فى الحضارة العربية" ص٤٠.

[٣١] المرجع السابق، ص٥٣.

الجارية"[٣٢]. واستكمالا للعرض الذى أراد أن يبين فيه مهمة النحو ليقربها إلى المنطق نجد "المنطق يرتب المعنى ترتيبا يؤدى إلى الحق المعترف به، من غير عادة سابقة"[٣٣]. إذن للنحو مهمة يدخل بها إلى المنطق، والمنطق له ما يبرر دخوله مع النحو، والرابطة بينها هى "الألفاظ" و"المعانى". فللإثنين علاقة باللفظ من حيث التعبير به، والمعنى من حيث المعبر عنه، ومن هنا نستطيع استيضاح النزعة المنطقية فى "اللغة". وبالتالى استيضاحها فى "النحو"، من خلال التعبيرات، والتركيبات التى اتسمت بروح المنطق للعبارات فى اللغة، فالقول أو العبارة إذا كانت معقولة فيقبلها الإنسان أى أنها منطقية، وإذا لم يقبلها، فهى ليست منطقية، حتى وإن كانت مركبة تركيبا لغويا صحيحا، ومثال ذلك:

١- "زيد شرب كأسا من الماء"

٢- "الماء شرب زيدا"

المتأمل لهاتين العبارتين، يرى أن الأولى مقبولة، منطقيا، ولغويا، وفى استطاعتنا أن نسميها جملة منطقية لأن العقل يقبلها، وهى كاملة الشروط، أما الجملة الثانية، فهى غير مقبولة لأنه ليس من العقل أن يشرب الماء زيدا، فهى جملة غير منطقية، بالرغم من أنها مركبة تركيبا لغويا صحيحا. وإذا أخضعت لقواعد النحو فهى صحيحة أيضا.

يعنى ذلك أنه لابد من أن تخضع الجمل فى اللغة إلى قواعد المنطق، وذلك لأن المنطق يتحقق من معانى الجمل بالعقل، ومن هنا أيضا تأتى فكرة دخول المنطق للغة. وبما أن النحو يمثل اللغة عند العرب تكون "الشهادة فى النحو مأخوذة من العرب، والشهادة فى المنطق مأخوذة من العقل من غير عادة سابقة غير مقيسة على مسموع"[٣٤]. وهكذا يتم خضوع النحو إلى المنطق، واعترف بعض النحاة بذلك فها هو الكسائى الكوفى يقول:

"إنما النحو قياس يتبع وبه فى كل أمر ينتفع"[٣٥]

---

[٣٢] ابن خلدون، "المقدمة"، ص٨٩.

[٣٣] أبو حيان التوحيدى، المقابسات،ص١٧١.

[٣٤] د. فتحى عبد الفتاح، "النزعة المنطقية فى النحو العربى"، ص١٧.

[٣٥] المرجع السابق، ص١٧.

في البيت تجسيد لعلاقة النحو بالمنطق إذ تظهر من خلال "القياس" حيث اعتبر النحو قياسًا، ولأن القياس المنطقي يقيم "الجمل"، و"العبارات"، فلابد من إخضاعها في حالة التحقق منها إلى القياس، ويقول ابن جني: "إذا بطل أن يكون النحو رواية ونقلاً، وجب أن يكون قياسًا وعقلاً"[٣٦]. فالنحو، هو قياس عقلي. وارتباط النحو بالقياس يؤكد قوة العلاقة بين اللغة والفكر، فوجود النحو متعلق بوجود القياس، إذ يقول ابن الأنباري (متوفى سنة ٥٧٧هـ) "إن إنكار القياس لا يتحقق، لأن من أنكر القياس فقد أنكر النحو"[٣٧]. وهكذا يظهر "النحو المنطقي" الذي تنشأ فيه فكرة منطقية الجملة النحوية. وهذا الرأي شديد الحساسية بالنسبة للغويين لأنهم يرون في ذلك قضاء على النحو بصفة عامة فيرى فندريس اللغوي المحدث، أن اللغة لا تحتاج دائمًا للمنطق لأن الفرق بين المنطق واللغة أمره واضح، فيقول: "يرجع الخلاف بين النحو والمنطق إلى أن الفصائل النحوية، والفصائل المنطقية لا تلتقي إلا نادرًا، فإن عدد الثانية لا يتفق مطلقًا مع عدد الأولى، فإذا حاولنا أن ندخل في مسائل النحو شيئًا من النظام بتصنيفها وفقًا لمنطق المنطق رأينا أنفسنا منساقين إلى توزيعها توزيعًا تحكميًا، طورًا ترانا نفرق بين مسائل ذات صفة نحوية واحدة في فصيلتين من فصائل المنطق، وفي ذلك إكراه للغة"[٣٨] وهذه محاولة من فندريس في فصل النحو عن المنطق، فنجده يحاول أن يجعل للغة مجالاً بعيدًا عن المنطق، والمسائل النحوية لا تحتاج إلى بناءات منطقية لأن مكونات النحو غير مكونات المنطق، إلا أن الباحث يرى غير ذلك، فالمنطق ضروري للغة، وهو ما رأيناه في مسألة (القياس والنحو)، وإخضاع الجمل اللغوية لقواعد المنطق ضروري أيضًا، لأن المنطق لا يرضى إلا بما يرضاه العقل والتركيب المنطقي للجملة اللغوية يخلصها من الشكوك في صحتها، فكلما خضعت للمنطق كلما زاد الوثوق بها، وحتى المنطق لم يبعد عن اللغة في معظم جزئياته، فهو منذ بدايته الصورية يبحث في بناء اللغة الصورية على اعتبار أنها أنساقًا رمزية تشير إلى معاني فلسفية[٣٩]. والرأي موافق لمن قال بأن النحو العربي نشأ في أحضان المنطق، وأنه ملتزم بما جاء فيه، وها هو قول

---

[٣٦] ابن جني، "الخصائص"، جـ١، ص٥٠.

[٣٧] انظر العلل النحوية، لابن الأنباري ص٧٥.

[٣٨] فندريس، "اللغة"، ص١٥٣.

[٣٩] د. فتحي عبد الفتاح "النزعة المنطقية في النحو العربي"، ص٣١.

السيرافى معبرًا عن ذلك: "النحو منطق ولكنه مسلوخ عن العربية"[٤٠]. إذن فكل ما فى النحو أصله منطق، وهذا بيان واضح للنزعة المنطقية وفى النحو، وفى اللغة، وعليه لابد من رفض أى جملة نحوية إذا لم تكن خاضعة للمنطق، فى رأيى أنه أمر بديهى، وهو ما رآه أيضًا نحاة البصرة، إذ نجدهم يرفضون ما خالف القياس فى نحوهم، وسيبويه نفسه رفض فى نحوه كل ما هو غير منطقى فى الجمل إذ ذكر مجموعة من الجمل المرفوضة منطقيًا مثل نحو قولهم: "سوف أشرب ماء البحر أمس" "وسآتيك أمس" وغير ذلك من الأمثلة التى رفضها العرب لأنها لا تخضع للمنطق العقلى، أما ما خرج عنه القياس فهو كثير"[٤١]. ما قدمه سيبويه يعد إقرارًا منه بأهمية المنطق للغة، وميزانه فى ذلك "القياس" كما يعتبر أيضًا تجسيدًا لفكرة البناء الطبقى للغة، حيث اتصفت به منذ النشأة الأولى للنحو الذى فسر المعانى، وركب الجمل تركيبًا منطقيًا، وكثير من نحاة العرب أقروا ذلك، كما أن إدخال القياس للغة يكسبها حلّة العقل، فبالإضافة إلى ما تهتم به من الألفاظ تدخل فى المعانى، وهذا ما ظهر فى كثير من قضايا النحو مثل: "لعلّ" التى أشار إليها الأخفش. وخصصها للتعليل، والاستفهام، و"ما" التعجيبة عند سيبويه، هذا على سبيل المثال لا الحصر، ومثلها كثير.

وبعد نضوج هذه الفكرة فى النحو استمر التأثير، وظهر عند كثير من النحويين إذ "يعتبر أواخر القرن الثانى مرحلة من مراحل النضوج المنطقى عند نحاة العرب، وجاء ذلك بعد إتمام عملية الجمع والاستقراء والقياس"[٤٢]. وقد اتضح فيما تناولوه من قضايا نحوية، وعلى رأسها مسألة العلة فى النحو إذ يقول الزجاجى "إعلم أن أسبق الأفعال فى التقدم الفعل المستقبل، لأن الشئ لم يكن ثم كان، والعدم سابق الوجود فهو فى التقدم منتظر ثم يصير فى الحال ماضيًا فيخبر عنه بالماضى، فأسبق الأفعال فى المرتبة المستقبل ثم فعل الحال ثم الماضى.."[٤٣]. وهناك قضايا عديدة توضح أثر المنطق فى قضايا النحو، لم يتسع المقام لذكرها، وما أوردته من تأثرهم فى العلل مقدمة لعدد كبير من القضايا خصصت للمنطق النحوى،

---

[٤٠] التوحيدى، المقابسات، ص٧٥.

[٤١] سيبويه، "الكتاب"، جـ١، ص١٠٩.

[٤٢] د. فتحى عبد الفتاح، "النزعة المنطقية فى النحو العربى"، ص٥٨.

[٤٣] الزجاجى، "الإيضاح فى علل النحو"، ص٥٨.

إذ نكتفي بذكرها، وهي "الظرف" مثل "إذ وإذا" وهما ظرفا زمان، فنقول "مجيئك إذ جاء زيد"، و"إذا طلعت الشمس"، وتناولها النحاة من حيث الحركات، وقبولها للتنوين، أما ظرف المكان فيمثله "حيث"، مثل "أجلس حيث زيد جالس". وقد تناول قضية الظرف هذه جلال الدين السيوطي في كتابه "الهوامع"[٤٤]. فمن أراد المزيد فعليه بهذا الكتاب. ففيه الكثير من القضايا الظرفية التي وضح فيها أثر المنطق.

وقد تأثر النحو بالمنطق في قضية أخرى وهي "الحروف" إذ بني البحث فيها على أساس منطقي وسأعرض هنا لحرف من الحروف والذي اتضح فيها الاتجاه المنطقي، وهو حرف "الباء" الذي يلحق بالجمل فيختلف عمله من واحدة إلى أخرى وذلك مثل: "أمسكت بزيد ومررت به" "فالباء" تفيد الإلصاق.

وقوله تعالى: *ذهب الله بنورهم*[٤٥]، تفيد هنا التعددية.

كتبت بالقلم، تفيد الاستعانة.

قوله تعالى "*إِنَّكُم ظَلَمْتُم أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ*."[٤٦] تفيد السبب

وقوله تعالى: *اهْبِطْ بِسَلَامٍ*.[٤٧] تفيد المصاحبة.

وقوله تعالى: *وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ*،[٤٨] فهي للظرفية.

هكذا ظهر حرف الباء على سبيل المثال في مواقعه المختلفة، وبتعبيرات مختلفة، ففي الحقيقة أن الباء في الآيات الكريمة السابقة .. قد جاءت زائدة، "وهذا دليل واضح على أن النحو العربي خضع للمنطق العقلي خضوعًا لا جدال فيه"[٤٩]. ويعتبر ذلك نوع من أنواع المظاهر المنطقية التي ظهرت في النحو وقد ظهر فيها المنطق بشكل واضح، وظهر الأثر شديدًا عند "سيبويه" شيخ النحاة في مؤلفه "الكتاب" الذي يعد مرجعًا أساسيًا في النحو العربي، وبما أننا أخذنا حرف "الباء" الزائدة مثالاً حيًا على تأثر النحو بالمنطق، فتأمل ما يقوله سيبويه في ذلك: "وليس

---

(٤٤) كتاب "الهوامع" لجلال الدين السيوطي، تناول فيه أسرار اللغة والبلاغة وهو سفر مهم في اللغة.

(٤٥) سورة البقرة، آية رقم ١٧.

(٤٦) سورة البقرة، آية رقم ٥٤.

(٤٧) سورة هود، آية رقم ٤٨.

(٤٨) سورة آل عمران، آية رقم ١٢٣.

(٤٩) د. فتحي عبد الفتاح، "النزعة المنطقية في النحو العربي"، ص٦٩، انظر كتاب "مغني اللبيب" جـ١، ١٠٩.

زيد بجبان، ولا بخيلا، وما زيد بأخيك لا صاحبك، والوجه فيه الجر، لأنك تريد أن تشرك بين الخبرين، وليس ينقض أجزائه عليك المعنى، وأن يكون آخره على أوله، ليكون حالهما في الباء سواء كما لهما في غير الباء مع قربه منه"[٥٠]. ولسيبويه آراء كثيرة في الموضوع المطروح إلا أننا اقتصرنا على هذا الرأى لنضع أمام القارئ مثالا يفتح باب مناقشة سيبويه لأثر المنطق على النحو، ومن أكبر شخصياته وبالتالي فتح المجال لمناقشة العلاقة بين النحو والمنطق، وقد اهتم به المناطقة القدماء إذ رأوا فيه تشابها بين المنطق بقضاياه اليقينية، واللغة بجملها ذات التطابق مع الواقع.

وحيث إن للغة اتجاها يظهر فيه المنطق واضحا، انصب في تراكيب الجمل التي لابد وأن تكون على أساس منطقي يقيني حتى يقبلها العقل، حيث ينطبق هذا على اللغة العربية، التي كانت قواعدها متأثرة بالمنطق من الناحية الصورية، وهو ما رآه الدكتور مدكور، وبنى رأيه فيها على عدة أمور أهمها: "اعتبار القياس أصلا من أصول النحو، وتحديده ووضعه على نحو ما حدد القياس المنطقي، ثم التشابه بين ما جاء من تقسيم الكلمة عند سيبويه، وعند أرسطو إلى اسم وفعل وأداة"[٥١].

ولم يتخل المنطق عن علاقته بالنحو، فنجد كثيرا من المناطقة قد قدموا دراسات لغوية، في بداية دراساتهم المنطقية، فقاموا بتحليل كثير من قضايا اللغة، وتناولوا "الألفاظ وعلاقتها بالمعنى" وأجزاء الكلام، وأصل اللغة، وماهيتها[٥٢]، "واعتادت الدراسات المنطقية تحليل لغة الحياة اليومية إلى أسماء وروابط وقضايا وغير ذلك، مستهدفة إبراز العناصر المنطقية فيها، وإمكانية الاستفادة منها في بناء النظرية المنطقية.."[٥٣]. التي ظهر فيها اهتمام المناطقة باللغة، مع أثر اللغة عليهم لأنهم سيستفيدون من اللغة أحسن استفادة بالنسبة لتركيب قضاياهم المنطقية التي لم تفلت من التقييم اللغوى، كما خضعت الجمل في اللغة إلى التقييم المنطقي، الذى دفع بأرسطو منذ أكثر من ألفي عام إلى دراسة اللغة ابتداء من الحروف واستدلالاتها، وربط ذلك بنظرية القياس.

---

(٥٠) سيبويه، "الكتاب"، جـ١، ص٦٦.

(٥١) عبد القادر هلال، "علم اللغة القديم والحديث" ص٣٤٣.

(٥٢) انظر في ذلك الفارابي، كتاب العبارة، وابن سيناء منطق الشفاء، "العبارة"، وابن رشد تلخيص العبارة، هذا على سبيل المثال فقط.

(٥٣) د. ياسين خليل، "منطق المعرفة العلمية". ١٣٨.

فى حقيقته له جذور قديمة، حيث أنه بدأ منذ أرسطو، عندما وضع المنطق الصورى، وتابعه فى ذلك المناطقة حتى العصر الحديث، وأبرز ما فى ذلك أن للغة عبارات قد تكون فارغة المعنى، وللمنطق قضايا تحولت إلى رموز حتى أصبحت تعرف "باللغة الرمزية" فكلاهما يتلاقيان فى عملية واحدة "وأن صورة المنطق، وصورة اللغة متشابهتان، أو إن شئت فقل إن الفكر واللغة شئ واحد"[٥٥]. وما أراد كارناب أن يفعله، هو أن يحول اللغة إلى رموز حتى تصبح اللغة لا تفهم إلا من خلال هذه الرموز، فهى مكونة من جمل تحولت إلى رموز فى بناء منطقى صورى، فصورية اللغة هى التى جعلتها ذات طابع منطقى إذن "ومن أهم ما انتهى إليه كارناب فى تحليله للغة، واستخراج قوائمها المنطقية تفرقته الواضحة بين الجمل حين يكون تكوينها مطابقا لواقعة ما من وقائع العالم الخارجى مطابقة مباشرة"[٥٦]. وبهذا فهمنا من كارناب مقصده الأساس، وهو إسناد مهمة تحليل جمل اللغة إلى المنطق الذى بدوره يحولها إلى قضايا رمزية، واتضحت فيه فوارق الجمل مجملة تمثل واقعة، وجملة لا تكون لها واقعة أو بمعنى أوضح "الجملة الشيئية" و"الجملة الشارحة" وفى الحقيقة أنها مهمة خطيرة قام بها المنطق، وقصد بها اللغة.

وهكذا، يمكن القول بأن دور المنطق فى تحليل الجمل اللغوية قد اتضح وهو الذى أدى إلى ظهور "النحو المنطقى" الذى نشأت فيه فكرة إرجاع كثير من قضايا اللغة إلى أصلها المنطقى مثال ذلك "التعليل" والاستعمالات المختلفة للحروف فى اللغة ذات الدلالات المنطقية ونتيجة ذلك ظهرت حاجة النحو للمنطق بصفة دائمة، وأدى ذلك إلى الاعتراف بأن الجملة حتى تقبل علميا لابد لها أن تخضع للمنطق، وعليها أن تخضع للقياس النحوى الذى هو منطق فى حد ذاته، والجدير

---

[٥٤] د. زكى نجيب محمود، "نحو فلسفة علمية"، القاهرة، ص٧٥، انظر أيضا رسالة منطقية فلسفية "لفتجنشتين"، ص١٤.

[٥٥] المرجع السابق، ص٧٦.

[٥٦] المرجع السابق، ص٧٨.

بالذكر أيضا أن المنطقى نفسه يحاول دائما تحليل العبارات اللغوية، قاصدا بيان دلالتها، لأن الدلالة لا تظهر إلا بعد فهم ما هوية الكلمة، وهو ما أدى به إلى وضع "صيغ منطقية سليمة تكون لها نفس الدلالة التى لعبارات اللسان، وذلك فى إطار إمكانات النسق المنطقى الذى بين يديه"[٥٧]. وبهذا نكون قد وقفنا على أهم نقاط منطقية اللغة، والتى وضحت لنا أدق جزيئات الموضوع، وهى التى تنقلنا لمناقشة أصل علاقة الفكر باللغة.

رابعا: إشكالية العلاقة بين الفكر واللغة:

رأينا فى الفقرة السابقة كيف فسر المنطق القضايا اللغوية، وكيف حاول كثير من اللغويين إبراز المنطق فى نتاجهم اللغوى، وما كانت محاولاتهم إلا إظهارا للعلاقة التى تربط بين اللغة والمنطق، وخاصة وأن اللغة هى الوسيلة الأساسية للتعبير عن الفكر، ومن خلال ذلك، فاللغة هى التعبير الظاهر على التفكير الباطن، أو أن "اللغة هى التمثيل الحسى للمدرك الذهنى فى الخارج تمثلا ماديا مسموعا"[٥٨]. وهو العمل الذى جعل المنطق جزءا من اللغة، أو أنه محاولة من اللغويين لجعل المنطق تابعا للغة ومن هنا ظهرت المشكلة التى بين أيدينا، وهى علاقة الفكر باللغة، (أو علاقة المنطق بالنحو)".

ومن الصعب على أى باحث تحديد تاريخ بداية علاقة الفكر باللغة، أو متى وكيف ظهرت، إلا أن العلاقة تبدو واضحة من اشتقاق اسم "المنطق"، الذى اشتق من النطق، أو الكلام. "كما تظهر الصلة القوية حتى الاتحاد بين الفكر واللغة فى أن الكلام يدل أحيانا على الفكر والعقل والبرهان"[٥٩].

وبما أن المنطق يبحث فى الفكر فعليه أيضا أن يبحث فى اللغة، التى هى وسيلة للفكر، وإذا نظرنا فى اللغة من حيث علاقتها بالفكر، "وجدنا أن اللغة ليست مجرد ثوب يرتديه المعنى الفكرى، دون أن يؤثر فيه تأثيرا جوهريا، وإنما هناك تأثير متبادل بين اللغة والفكر"[٦٠]. جاء من خلال تناول كل منهما "اللفظ"و"المعنى" بالدراسة والتحليل، حتى أصبحا جزءا أساسيا فى كليهما، فاللغة تبحث فى الألفاظ

---

[٥٧] د. طه عبد الرحمن "المنطق والنحو الصورى"، ص١٠.

[٥٨] النشار، "المنطق الصورى، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة"، ص٦٤.

[٥٩] عبد الرحمن بدوى، "المنطق الصورى، والرياضى"، ص٣١.

[٦٠] المرجع السابق، ص٣٢.

من حيث هي تعبير عن الفكر، والفكر يبحث في المعنى من حيث أنه هو المحتوى للفظ، وبذلك "فمعاني الألفاظ هي في نشأتها بصرية حسية تتحول بفعل اللغة إلى معاني عقلية مجردة، وهذا يعني تجريد اللفظ من معناه أو مدلوله الحسي البصري إلى معنى عقلي صرف"[٦١]. وإن العمل الذي قامت به اللغة ذو أثر كبير على الفكر، إذ قامت بتحويله من الحس إلى التجريد، فاللغة من خلال دورها المشار إليه تعتبر في ذاتها تعبيرا عن الفكر. ومن هنا جاء اهتمام المناطقة بدراستها وتم ذلك من ناحية تحليل المعاني اللفظية، والتركيبات اللغوية للجمل، وهو ما أشرنا إليه في الفقرة السابقة، التي ركزنا فيها على النحو من خلال التعابير اللغوية، باعتباره فرعا أساسيا في اللغة وذلك حين تكون الصلة التي نتحدث عنها فيه واضحة.

وقد عبر عنه التوحيدي في قوله: "النحو منطق لغوي. والمنطق نحو عقلي"[٦٢]. وهي أول إشارة لظهور المشكلة حيث أصبح البحث فيها أمرا مهما فكيف نشأت إذن؟ وإلى أي مدى تطورت؟

إن مشكلة الصلة بين الفكر واللغة ذات جذور تاريخية قديمة، وقد رأى بعضهم أنها جزء من التاريخ الذي يسجل الماضي ويحكي الأحداث. حتى قيل عنها أنها "قطعة تاريخية متحركة يجب درسها وبحث معالمها"[٦٣]. وبدأت المشكلة تظهر عند اليونان، وبالتحديد عند السوفسطائيين حينما كانت نظرتهم للغة والفكر على أنهما شئ واحد، وتمثل ذلك في جدلهم الذي كانوا يتلاعبون فيه بالألفاظ في ضوء اللغة، وبحثهم هذا أدى بهم للبحث في المنطق، فوجدوا أنفسهم أمام قضايا منطقية، مضطرين الخوض فيها وتحليلها فكانوا يتسمون بقوة الإقناع التي ترجع إلى سيطرتهم على المغازي الفكرية للألفاظ، وإيمانهم بقوة الكلام راجع إلى إيمانهم بقوة الفكر، "ففن الإقناع هو بعينه فن التفكير، أي أن السوفسطائية قد بحثت في اللغة فأداها هذا البحث إلى المنطق"[٦٤]. هكذا ظهرت إشكالية العلاقة عند السوفسطائيين، ومن بعدهم جاء سقراط الذي حاول أن يخضع الفكر للغة، إذ قام

---

[٦١] التوحيدي، المقابسات، ص١٠٨.

[٦٢] بدوي، "المنطق الصوري والرياضي"، ص٣٣.

[٦٣] د. إبراهيم مدكور، "الفكر واللغة" مجلة مجمع اللغة العربية، الجزء التاسع، المطبعة الأميرية بالقاهرة، ١٩٥٩م، ص٩.

[٦٤] بدوي، "المنطق الصوري والرياضي"، ص٣٣.

بتحديد المفاهيم العقلية على أساس الصلة الوثيقة بين اللفظ والمعنى، وهو ما عبر عنه أحد الفلاسفة المحدثين فيقول: "أن جميع العمليات الفكرية، مهما كانت درجة تعقدها لا يمكن أن تمارس إلا بواسطة اللغة"[٦٥]. وهو رأى مطابق تماما لما جاء عند سقراط.

أما أرسطو فقد اهتم بموضوع العلاقة اهتماما كبيرا، حين فطن إليها. وهو يضع أسس منطقه الصورى، "فهو يرى أن الكلام يعبر بدقة عن أحوال النفس أو الفكر، وفى وسع المرء أن يستعين بالصور اللغوية لكى يكشف عن أصول أحوال الفكر.."[٦٦]. وعندما وجد أرسطو اللغة تنظر إلى الألفاظ من ناحية تقسيمها إلى (أسماء، وأفعال، وحروف) ثم من ناحية تكوينها فى جمل، بدأ يتجه إليها ليشتق أصول منطقه منها. وخاصة عندما قابل انقسام التفكير بما هو موجود فى اللغة، فقسمه الأول، الأفكار المفردة وهى التصورات، والأفكار المرتبطة، وهى القضايا أو التصديقات التى تمثل القسم الثانى، فوجد التقسيم اللغوى يقابل التقسيم المنطقى، (فالإسم، والفعل، والحرف) فى اللغة يقابل التصورات فى المنطق، والجمل فى اللغة تقابل القضايا فى المنطق، وهذا ما جعل أرسطو يشتق منطقه من اللغة اليونانية، وقد رأى بعض المؤرخين أن لوحة المقولات عند أرسطو جاءت فى تقسيماتها مطابقة لما فى اللغة، فأشار بدوى إليها مستندا على رأى ترندلبرج إذ يقول: "إن لوحة المقولات الأرسطية تقوم على تقسيم الكلام إلى أجزائه: فالجوهر: يقابل الإسم، والكيف يقابل الصفة، والكم يقابل العدد، والإضافة تقابل صيغ التفضيل، والأين والمتى تقابل الأفعال المتعدية، والمبنية للمجهول، واللازمة على التوالى، والملك يقابل صيغة الماضى فى اليونانية (Parfait)، إذ يدل على الحالة التى يملكها الشخص نتيجة فعل فعله.."[٦٧]. وما كان ملفتا للنظر أن منطق أرسطو فى مجمله يقوم بشكل واضح على اللغة اليونانية ويتصل بها اتصالا وثيقا مما شجعه على دراسة نحوها، حتى أشارت مقولات المنطق إلى الارتباط الوثيق بين تحليل الصور المنطقية، وتحليل الصور اللغوية[٦٨].

---

(65) Keynes j – M – "Studies and exercises in formed logic." P. 4.

(٦٦) بدوى، المنطق الصورى والرياضى، ص٣٣.

(٦٧) المرجع السابق، ص٣٣.

(68) Ogden and Pichards,: "the meaning of meaning," 34.

أما عن المدرسة الرواقية التى أعطت للنظرية اللغوية اهتماما شديدا، فقد ربطت بين اللغة والمنطق، وبصفة خاصة النحو، فقسموا المنطق إلى الخطابة التى هى نظرية القول المتصل، وإلى الديالكتيك الذى كان موضوعه القول المنقسم بين السائل والمجيب، وهو فى الوقت نفسه يعرف عندهم بفن الكلام الجيد، وعندما كان الفكر والتعبير على صلة وثيقة بينهما قسموا الديالكتيك إلى قسمين: الأول اختص بالتعبير والثانى اتجه إلى ما يعبر عنه وهو الفكر.

وبإشاراتنا للفكر اليونانى أو الرواقى فى هذه المسألة اتضح أن العلاقة بين الفكر واللغة، ظهرت من خلال "المعنى اللغوى" وعلاقته "بالمعنى المنطقى"، ومن هنا تعتبر فكرة "المعنى" هى العنصر المشترك بين المنطق واللغة، إلى جانب اللفظ.

أما عن علاقة اللغة بالمنطق عند المسلمين، فإنهم قد عنوا بها عناية كبيرة، وظهرت فى أبحاثهم اللغوية أى عند اللغويين أو فى أبحاثهم المنطقية، أى عند المناطقة، والفلاسفة الذين اهتموا بالمنطق ولهم مؤلفات فيه، ولم تكن مشكلة العلاقة بينهما عند المسلمين أمرا بسيطا بل تناولوها بشكل قوى، وخاصة عند النحاة، "فإذا ما نظرنا إلى النحو العربى كما هو موجود فى مرجعه الأساس "الكتاب" فإننا نجده لم يكن مجرد قواعد لتعليم النطق السليم، والكتابة الصحيحة باللغة العربية، بقدر ما كان قوانين للفكر داخل اللغة، ولم يكن سيبويه هو الوحيد الذى اتجه بالنحو العربى هذه الوجهة، بل إننا نجدها أيضا عند المبرد"[٦٩].

ونتيجة لاتخاذ اللغة كمادة من جانب اللغويين والمنطقيين، فإننا نجد اللغوى قد بحث فى أصل اللغة ونشأتها كما فعل ابن جنى فى كتابه "الخصائص" وابن فارس فى كتابه "الصاحبى" كما بحث أهل المنطق أيضا فى أصل اللغة وشاهدنا على ذلك ما فعله أبو نصر الفارابى فى الكثير من كتبه فى البدايات الأولى من ظهور العلاقة.

"ولقد ترتب على كون اللغة شركة بين اللغويين ه ن النحاة، وبين أهل المنطق الذين نظروا إلى المنطق بوصفه بحثا فى الفكر المعبر عنه باللغة، إن فرض

---

[٦٩] محمد النجار "كتاب سيبويه، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الأول، العدد الثانى عشر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، والترجمة، والطباعة والنشر، انظر فى ذلك المبرد "الكامل فى اللغة والأدب"، ١٣٢٩م.

التساؤل الخاص بتحديد الصلة بين العلمين، وهى المشكلة التى ظلت موضوعا للجدال خلال تاريخ الفكر"[٧٠].

وقد حدث خلاف بين النحاة بسبب هذه الصلة فمنهم المؤيد، ومنهم الرافض، ولكل طرف رأيه الخاص، مع إبراز أسباب الرفض عند الرافضين، وأسباب الأخذ بها عند المؤيدين، والمسألة بدت واضحة من خلال ما قدمه سيبويه، منذ بداية النحو، وهو تقريبا منتصف القرن الثانى الهجرى. ولكن لم يكن تحديد بداية نشأة المنطق يعنى نشأة المشكلة بل "إن المشاهد هو أن العناية بالبحث فى الصلة بين المنطق وبين النحو العربى قد ظهرت واضحة كل الوضوح فى القرن الثالث، واتخذت صورة خصوصية عنيفة فى القرن الرابع، حيث نفذت العلوم الفلسفية إلى كل الأوساط"[٧١]. إذ تتمثل المشكلة فى الصلة بين القواعد النحوية، والقوانين المنطقية، ثم هل القوانين المنطقية تشتق من القواعد اللغوية؟ أم أنها مستقلة عن اللغة الجزئية التى تصاغ فيها تلك القوانين.

إذن من المرجح أن البداية الفعلية لهذه المشكلة هى أواخر القرن الثالث، ولكنها لم تظهر بشكل واضح، ومفصل، بل ظهورها كان يقرب إلى الصدفة، فعندما نشأ النحو بتركيباته، وجد النحاة أنفسهم أمام مبحث جديد وهو المنطق، حتى أنه قيل بسببهم – أى النحاة – تأثر النحو العربى بمنطق أرسطو، وبما أن موضوع العلاقة بين اللغة والمنطق كثير التشعبات، وصعب الخوض فيه فظل غامضا، الكثير يبتعد عن الخوض فيه، حتى الفلاسفة المحدثين الذين اهتموا بفلسفة اللغة لم يخوضوا فيه كثيرا. وأعتبروه جزءا قليل الأهمية فى فلسفتهم التى هى بنفسها بحثت فى الألفاظ وعلاقتها بالمعانى، وقامت بتحليل الجمل اللغوية، والقضايا المنطقية، فى حين أن للموضوع أهميته فى دراسة اللغة من ناحية، ودراسة المنطق من ناحية أخرى، وما ورد عندهم إلا شذرات وإشارات خصوها به، بالرغم من "أن البحث عن المنطق قد يرمى بك إلى جانب النحو، والبحث عن النحو يرمى بك إلى جانب المنطق، ولولا

---

(70) Haddad' F "Al – farbi's view on logic and its ralation to Grammar Islamic" Vol. 13 P. 122.

(٧١) بدوى "المنطق الصورى والرياضى"، ص٣٥.

أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقى نحويا والنحوى منطقيا، خاصة، واللغة عربية، والمنطق مترجم بها .."[٧٢].

جاء رأى التوحيدى هذا بعد الخلاف الشديد الذى دب بين المناطقة الذين يفضلون المنطق على النحو، والنحويين الذين يفضلون النحو على المنطق، وبتعبير أدق بعد المناظرة التى جرت بين أبى سعيد السيرافى (النحوى)، وأبى بشرمتى بن يونس (المنطقى) حيث كان هدفها المفاضلة بين النحو والمنطق، أو هى محاولة لتغليب النحو على المنطق، وفى الحقيقة أنها كانت من أوضح ما ورد فى إبراز مشكلة العلاقة بين النحو والمنطق، وقد أوردها أبو حيان التوحيدى فى كتابه "الإمتاع والمؤانسة".

لقد حاول السيرافى ربط المنطق باللغة ليجعله علما يختلف باختلاف اللغات، وحاول أيضا إظهار العلاقة من خلال ما حاول إثباته من طابع منطقى للنحو العربى، بحيث يمكن للعربية الاستغناء عن المنطق اليونانى وذلك بطرح عدة مسائل نحوية لا تتعلق بالألفاظ وحدها بل بما وراءها من معان وأحكام منطقية[٧٣].

كما أكد أبو بشرمتى على الفصل بين المنطق واللغة وذلك من خلال اهتمام المنطق بالمعنى لا باللفظ، حيث أن المنطق فى رأيه. إنما يبحث فى الفكر بغض النظر عن نوع اللغة المستخدمة للتعبير عن ذلك الفكر، وبذلك كان المنطق عنده علما عقليا لا يتحدد بلغة جنس معين فيقول: "والناس فى المعقولات سواء، ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبهه"[٧٤]. بالرغم من ذلك الفصل الذى أراده أبو بشر متى، إلا أن المشكلة لم تنته بانتهاء المناظرة، بل استمرت من أجل ترتيب العلاقة بين المعقولات والألفاظ.

أما عن رأى فلاسفة المسلمين فى العلاقة بين المنطق واللغة، فأول من أبرزها (الفارابى) فى كتابه "إحصاء العلوم" إذ يعد "أول من أدرك العلاقة بين هذين العلمين فى الفكر العربى القديم"[٧٥] حيث أدرك المتشابه فى النحو، مع ما يوجد فى المنطق من قوانين فيقول: "وصناعة المنطق تناسب صناعة النحو: ذلك

---

[٧٢] التوحيدى: "المقابسات"، ص١١٧.

[٧٣] أبو حيان التوحيدى، "الإمتاع والمؤانسة"، ط١، ص١١٨ – ١٢٠.

[٧٤] المرجع نفسه، ص١١١.

[٧٥] د. محمود فهمى زيدان: "فى فلسفة اللغة" ص١٧٣.

أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات (المعانى) كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين فى الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات"[٧٦]. والفارابى هنا ينبهنا إلى "علم اللسان" الذى حوى كثيرًا من القوانين المنطقية، والذين بحثوا فى اللسان يدركون جيدًا هذه العلاقة، بل يستخدمون قوانين المنطق فى لسانياتهم، فمن الأمثلة التى توضح ذلك، وجود اسم "العلم" فى اللغة يقابله "الجوهر" فى المنطق، وأيضًا نجد "الإسناد" فى اللغة يقابله "الحمل" فى المنطق، وبين صيغة الجملة الاسمية، وصورة القضية الحملية، وبين الترادف، والهوية، وبين النفى والتناقض بين الشرط فى اللغة، والتضمن فى المنطق الذى يقوم على أن تالى القضية الشرطية يعتمد على مقدمها[٧٧]، وفى نفس المعنى يقول التوحيدى فى المقابسات: "ألا ترى أن المنطقى يقول: ينحرق، وهو ينفعل، والنحوى: يقول يحترق وهو يفتعل؟ لأن نظر المنطقى فى ما حلاه العقل، ونظر النحوى فيما حلاه اللفظ"[٧٨]. يبين التوحيدى مجال كل منهما، وواضح أنه فصل بينهما فصلاً تامًا حيث أن وظيفة المنطق عقلية، ووظيفة النحو لفظية. إلا أنه لم يستمر فى فصلهما بل رجع إلى الربط بينهما ربطًا عقليًا دقيقًا فيقول: "النحو تحقيق المعنى باللفظ، والمنطق تحقيق المعنى بالعقل"[٧٩]. فكلاهما يحقق المعنى، ولكن كل واحد منهما بطريقته، فعندما كان مجال النحو هو اللفظ. فهو يحاول تحقيق المعنى به، أما المنطق فيحاول تحقيق المعنى بالعقل، ويرى الباحث فى ذلك تقاربًا شديدًا بين الاثنين، لأن المعنى دائم الإقامة، وها هو التوحيدى يعود ويصل العلمين معًا قائلاً: "والنحو يدخل المنطق، ولكنه مزين له، والمنطق يدخل النحو محققًا له"[٨٠]. فالفرق ظهر فى المهمة فإن مهمة المنطق عنده أدق وأقوى لأنه سيقوم بالتحقيق، أى بإثباته جوهريًا، ولكن النحو سيقوم بتزيين المنطق من الظاهر، وهذا لا يهم كثيرًا، لأن المنطق ماهوى، والنحو شكلى حسب ما يقصده التوحيدى وقد أكد ذلك فى احتياج كل منهما من حيث المقدار فيقول:

---

[٧٦] الفارابى: "إحصاء العلوم"، ص٥٤.

[٧٧] د. محمود زيدان "فى فلسفة اللغة، ص١٧٤.

[٧٨] التوحيدى: المقابسات، ص١٠٨ (المقابسات الثانية والعشرين).

[٧٩] المرجع السابق، ص١١١.

[٨٠] المرجع السابق، نفس الصفحة.

"ما يستعار للنحو من المنطق حتى يقوم أكثر مما يستعار للمنطق من النحو حتى يصح ويستحكم"[٨١]. فاللغة حسب رأيه محتاجة دائمًا إلى المنطق على أن تكون عقلية، ولكن لا يعنى ذلك أن المنطق لا يحتاج إلى اللغة، فهو أيضًا يحتاج إليها لكى يكون معبّرًا بطريقة صحيحة عن المعنى، فكلاهما إذن محتاج إلى الآخر.

وقد مزج أبو الحسن على بن عيسى الرمانى النحوى (٣٨٤هـ) بين المنطق واللغة حتى قال عنه ياقوت الحموى: "وكان يمزج كلامه فى النحو بالمنطق، حتى قال أبو على الفارسى: "إن كان النحو ما يقوله الرمانى فليس معنا منه بشئ، وإن كان النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شئ، ومن هنا نشأ "النحو الفلسفى" إلى جانب "النحو اللغوى"، وكان من أئمة النحو الفلسفى، الكندى، والسرخسى وقد أطلق عليهما "الفلاسفة النحويون". ثم الفارابى، كما أضحى المنطق لدى هؤلاء لغة عامة لا تختلف فيها الأمم"[٨٢]. فالنص يشير إلى نوع جديد من النحو، وهو فى حد ذاته منطق وهو "النحو العام" أو "النحو الفلسفى"، والهدف من ذلك إذابة الفوارق بين النحو، والمنطق، حيث تذوب اللغة فى المنطق، ويذوب المنطق فى اللغة، ويتكون لدينا نحو عام يشمل جميع اللغات. وهو ما نادى به المناطقة المحدثون فى أوربا وعلى رأسهم مناطقة (بورت رويال) فى حوال القرن السابع عشر الميلادى "إذ نشر أرنو ولانصدو Lancelot فى سنة ١٦٦٠م كتابهما الموسوم باسم (النحو العام المنطقى granmair général et raisonée، ومنذ ذلك التاريخ، وكتب "النحو العام" أى المستخلص من العقل لا من الاستعمال اللغوى تتوالى وتنتشر فى الأوساط المدرسية نفسها"[٨٣]. كما أن نشأة هذا النوع من النحو يعتبر ردًا على الفكرة القديمة التى كانت تصف النحو بأنه خاص بلغة بعينها بينما المنطق عام فى كل اللغات.

أما من ناحية أهمية اللغة لدراسة المنطق فقد قال بها جلّ الفلاسفة، والمناطقة العرب وعلى رأسهم الفارابى "فهو أول من رأى ضرورة علم اللغة لدراسة المنطق"[٨٤]. وكان واضحًا فى كتابه "إحصاء العلوم" الذى قدّم فيه إحصاء كاملاً للعلوم، وكتابه "الحروف" الذى قدّم فيه دراسات لغوية متميزة، فبجانب الموضوع

---

(٨١) التوحيدى، المرجع السابق، ص١١١.

(٨٢) ياقوت الحموى، "معجم الأدباء"، جـ٤، ص٧٤.

(٨٣) بدوى، "المنطق الصورى والرياضى"، ص٣٨.

(٨٤) محمود فهمى زيدان "فى فلسفة اللغة"، ص١٥٥.

الرئيس للكتاب، وهو شرح للمقولات، فقد درس فيه الاستخدامات اللغوية للكلمات مثل "إن، ومتى، وما" ونجد للفارابي تأكيدًا على ما قاله في السابق إذ يقول "وصناعة المنطق تفيد العلم بصواب ما يعقل والقدرة على اقتناء الصواب فيما يعقل، وكما أن صناعة النحو تقوّم اللسان حتى لا يلفظ إلا بصواب ما جرت به عادة أهل لسان ما، كذلك صناعة المنطق تقوّم الذهن حتى لا يعقل إلا الصواب من كل شئ"[٨٥].

وقد حذا الإمام الغزالي حذو الفارابي في إظهار أهمية اللغة لدراسة المنطق إذ أظهر ذلك في كتابه "المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى"[٨٦]. حيث يقول فيه: "إنه يوجد شئ واحد وله أكثر من اسم فتسمى هذين الاسمين مترادفين، ولا يختلف مفهومها .. وإنما تختلف حروفهما فقط مثل الخمر هو العقار، والليث هو الأسد.."[٨٧]. يحمل النص دلالة على اهتمام الغزالي باللغة في فهمه للمنطق، مع إصراره على أهمية دراسة اللغة لكل من يريد أن يفهم ما يحتويه المنطق من ألفاظ كلية أو جزئية، أو ما يكون له علاقة باللغة من استدلال وقياس.

وفي كتابه الآخر الذي كتب في مقدمته عن أهمية علم المنطق، وهو "المستصفى" الذي ضمنه هو الآخر دراسات لغوية، فتناول فيه أصل "اللغة" و"علاقة اللفظ بالمعنى"، مع بيانه لأهمية ذلك بالنسبة لعلم الأصول وحيث كان من الضروري دراسة اللفظ والمعنى في علم الأصول فتتبعه أهمية دراستهما في المنطق، وهو تأكيد آخر على ضرورة اهتمام المنطقي بالدراسة اللغوية، وعلم اللغة يعتبر المقدمة الأساسية لدراسة العلوم بما فيها المنطق الذي يحتاج إلى تركيبات لغوية في جميع أجزائه.

ويظهر لنا من جانب آخر خضوع اللغة للمنطق في تركيبها، وحتى يكتمل التأثير المتبادل بينهما، لابد أن يتم هذا الخضوع، وهو السبب في وضع النحو العام الذي أشرنا إليه سابقًا، وقد عناه بالقول: "والصلة بين المنطق والنحو .. تتلخص في أن النحو في التفكير في المعبّر بالنسبة إلى ما يعبر عنه، وما يعبر عنه هو العلمية الذهنية التي هي موضوع المنطق، ومهمة النحو تبدأ حينما تنتهي مهمة

---

[٨٥] الفارابي، "التنبيه على سبيل السعادة"، ص٢٣.

[٨٦] هذا الكتاب، للإمام الغزالي، قام فيه بشرح أسماء الله الحسنى، وتناول فيه اللغة.

[٨٧] الغزالي، "المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى"، ص١١.

المنطق"[٨٨]. ويؤكد ذلك أحد المناطقة اللغويين فى أوربا وهو Whtely فيقول عن مهمة المنطق: "أنه علم مطلع تماما على اللغة فمن اختصاص المنطق كشف نماذج ووسائل التعبير التى ستؤكد قوة الحجة فى الجدل. والمنطق يهتم بالاستخدام المنسجم للكلمات[٨٩]. هكذا ترسخت فكرة العلاقة فى الفلسفة الغربية.

ونقول أخيرا إن مناقشة العلاقة بين النحو والمنطق تظهر لنا نتائج ذات أهمية كبيرة فى التفكير الإنسانى منها:

-أهمية اللغة للفكر، خاصة فى مسألة التعبير، فهى وسيلة تعبير لا غنى عنها.

-حاجة المنطق للغة لترجمة "التصور" إلى واقع، ولإتمام عملية التجريد التى احتضنتها اللغة، لأن تصور ماهية "الإنسان" مثلا سابقة على لفظ "إنسان" وهنا تأتى بداية، المنطق التى تمثلها التصورات، ليتم البحث مباشرة عن ألفاظ للتصورات القائمة فى الذهن.

وفى مجال العلاقة بين المنطق واللغة ظهر أن اللغويين فرضوا على أنفسهم وعلى من تلاهم معرفة المنطق لتحصل لهم ملكة التركيب اللغوى الصحيح، وصادفنا بالمقابل المناطقة وهم يفرضون على أنفسهم وعلى من تبعهم معرفة اللغة فى مقدمة أبحاثهم المنطقية، وهو ما يولد التأثير المتبادل بينهما فمثلا "الإنسان حيوان ناطق" تركيب يطلق عليه فى اللغة "جملة"، ويطلق عليه فى المنطق "قضية"، والتركيب نفسه خاضع للعلمين معا – خاضع لعلم اللغة من حيث التركيب، وترتيب الألفاظ فى تركيب يدل على معنى مفهوم، وللمنطق من حيث المعقولية، وتنظيم التصورات فى شكل مفهوم، إذن "أن الغاية من اللغة تضافر الألفاظ للتعبير عن المعنى، بينما الغاية من المنطق تنظيم التصورات على نحو يؤدى إلى الصواب فى التفكير"[٩٠].

والمسألة الأخيرة التى تتعلق بمشكلة الصلة بين اللغة والمنطق هى فهم مبحث "الألفاظ" و"المعانى" وعلاقتهما، وهل للمنطقى شأن فى ذلك مثل ماللغوى؟، مع العلم بأن المنطقى عليه البحث فى مدلول الالفاظ، لا الصلة الدالة أو التركيب الدلالى، وهذه إشكالية يجب البحث فيها من أجل الوصول لنتائج مفيدة للإنسان فى سيرته الفكرية، ولابد للمنطقى من حصيلة كبيرة من الألفاظ، ليستطيع

---

[٨٨] بدوى، "المنطق الصورى والرياضى"، ص٤٢.

[٨٩] بدوى، "المنطق الصورى والرياضى"، ص٤٣.

(91) Carveth Read, "Logic Deductive and in ductiv", P. 12.

أن يبنى منطقًا سليمًا متكامل الجوانب، حيث أن مهمة الألفاظ إثارة فكرة مماثلة عند السامع تساوى التى عند الناطق باللفظ.

ومن خلال الطرح السابق الذى ضمنّاه "المنطق" و"اللغة" تبينت لنا الملامح الرئيسية للخطوات التالية من البحث، والتى تنحصر باختصار فى الآتى:

-تبنى المنطق واللغة لمبحث "اللفظ" و"المعنى" كان مثار اهتمام ففيه تظهر منطقية اللغة، إذ أنها اهتمت باللفظ من ناحية دلالته على المعنى. والمنطق بحث فى المعنى من خلال تعبير اللفظ عنه، فأول الخطوات التى اشتركا فيها معًا هى ما يعرف حديثًا "بالسيميولوجيا" "أو علم الدلالة" Semiology الذى درس الألفاظ، والكلمات والحروف"، فهو علم جمع الاثنين.

إن اهتمام المنطق بتركيب القضايا، واهتمام اللغة بتركيب الجمل، جعلهما يلتقيان فالقضية وهى وحدة التركيب المنطقى، وأصل الاستدلال فيه، والجملة وهى وحدة التركيب اللغوى، وهى أساس النحو، ومن هنا التقيا فى البناء الصورى "للغة". أو ما يعرف حديثًا "بالسينتاكس" Syntax(*).

-ثم يظهر شق آخر اشتركا فيه، وخاضا فيه معًا وهو "الدلالة" التى أساسها اللفظ، أى البحث فى عمل اللفظ من حيث دلالته على المعنى.

وبذلك ظهرت الملامح الرئيسة للبحث والتى سنحاول إثباتها من خلال الخوض فى فكرنا الإسلامى. وفلاسفته الذين ظهرت عندهم المشكلة على شكل إشارات متناثرة فى مواضع كثيرة من كتبهم، والتى رأى الباحث الوقوف عليها لاستكمال أطراف موضوع العلاقة بين المنطق واللغة.

(*) السينتاكس. ويعنى "علم التركيب"، إذ يعتنى بتركيب الجمل فى اللغة، مع مراعاته لها من حيث منطقيتها.

الباب الثالث

الألفـاظ والمعــانى

-الفصل الأول: إشكالية اللفظ والمعنى.

-الفصل الثانى: قسمة الألفاظ والمعانى.

-الفصل الثالث: إشكالية اللفظ والتعريف.

الفصل الأول

إشكاليـة اللفظ والمعنى

تمهيد

أولاً: اللفـظ.

ثانيًا: المعنى.

ثالثًا: علاقة اللفظ بالمعنى.

رابعًا: الكلام والكلمة.

تمهيـد

تعد مشكلة اللفظ والمعنى من حيث العلاقة من أهم المشكلات التى هيمنت على تفكير اللغويين والنحاة، وشغلت الفقهاء والمناطقة، وشكلت عندهم المحور الرئيس لنتاجهم الفكرى وإن ما يهمنا فى المشكلة ليس البعد التاريخى لها أى تتبعها تاريخيًا، وإنما الذى يهمنا هو مسارها الفكرى وتغلغلها فى المنطق أو اللغة على السواء أو باعتبارها مشكلة واجهت المناطقة والنحاة فى حقل المعرفة باعتبارها مشكلة إبستمولوجية.

لقد كان الاهتمام الرئيس للغويين والنحاة هو دراسة علاقة اللفظ بالمعنى. أو "إن الألفاظ تدلّ على المعانى بذواتها". وقد أبرز (سيبويه) فى مؤلفه المشهور "الكتاب" هذه المشكلة حينما أثبت فى محاولاته الجادة أن النحو العربى علم اهتم باللفظ والمعنى[1]. فمثلاً الإعراب فى النحو اصطلح عليه النحاة بأنه "الإبانة عن المعنى"، والإعراب أصله البيان إذن فالنحو ليس مجرد قواعد لتعلم النطق السليم والكتابة الصحيحة، بل هو أكثر من ذلك فهو "قوانين الفكر" داخل اللغة، فكتاب (سيبويه) عده الكثيرون كتابًا فى علم العربية نحوًا ولغة، وبلاغة، ومنطقًا، ومن هنا فإن مشكلة اللفظ والمعنى هى نفسها فى المنطق.

فمبحث اللفظ والمعنى هو الذى أظهر العلاقة بين اللغة والمنطق، وبخاصة أن (سيبويه) يعد أول النحاة الذين وجهوا النحو هذه الوجهة والتى أظهرها فى كتابه بسؤاله عن الحسن والقبيح فى الجملة[2]. فكان سؤاله يرجع إلى اهتمام النحو بالمعنى، وهو اتجاه النحو إلى المنطق، فعمله هذا انصب على وجهات النظر والمناقشات التى ركزت على القضايا النحوية، واللغوية والبلاغية والمنطقية إلى أن أصبحت مسائل النحو واللغة والبلاغة والمنطق متداخلة ومتشابكة تعرض فى كتاب واحد وأحيانًا فى سياق واحد كما نجد فى "الكامل للمبرد وغيره"[3].

---

(٢) سيبويه، الكتاب، جـ١، ص٨٧.

(٢) المرجع السابق، جـ١، ص١٠٠.

(٣) محمد الجابرى، "بنية العقل العربى"، ص٤١.

وإن فلاسفة العرب فى تناولهم للفظ والمعنى على الرغم من أنهم درسوا اللغة العربية، إلا أنهم كانوا متأثرون جدًا بمنطق أرسطو مع علمهم بأن هذا المنطق يخضع للغة اليونانية التى استمدّ منها عناصره الأساسية، فهؤلاء الفلاسفة الذين درسوا المنطق وتناولوا فيه مسألة علاقته باللغة من خلال الصلة القائمة بين اللفظ والمعنى، إذ ذهبوا إلى أن اللفظ هو المعبر الوحيد عما يدور فى داخل الإنسان، وهو الوحيد الذى به يفهم الإنسان ما يقصده أخوه الإنسان، إذن لابد من أن يكون اللفظ معبرًا عن معنى يحمله الإنسان، ومن هنا نشأت العلاقة بين اللفظ والمعنى.

والجدير بالبحث هنا هو إبراز أهم الألفاظ والمصطلحات، لأنها ذات منشأ لغوى من جهة، ولها علاقة بالمنطق من جهة أخرى.

فعندما تناول فلاسفة المسلمين مواضيع المنطق وجدوا أنفسهم أمام مسائل غاية فى الدقة لابد من إيضاحها، مثال ذلك مسألة "التصور"، وعلاقة ذلك بالفكر فلجأوا إلى اللغة لانتقاء أدق التعبيرات، وأنقى الألفاظ من أجل بيان ذلك. ولهذا أصبح موضوع "اللفظ" و"المعنى" يتداول بين المناطقة واللغويين. والعلاقة بينهما نقلت المناطقة المسلمين، إلى موضوع "التصورات" الذى انبنت فيه الصلة بين اللغة والمنطق، فمبحث التصورات فى المنطق به جوانب لغوية واضحة، بل فى بعض الأحيان يعبر عن لغة بحتة "فيبدو أن بعض أقسام التصورات إذا نظرنا إليها من جهة فهى لغوية بحتة تقوم على عبقرية اللغة وعلى خصائصها، ولكن من جهة أخرى نرى فيها عملية عقلية منطقية. إذ تتفاوت الصيغة اللغوية والصيغة المنطقية فى أقسام التصورات ويبدو البعض من هذه الأقسام وكأنه لغوى بحت، ويبدو البعض الآخر وكأنه منطقى بحت"[٤].

وقد تناول غالبية فلاسفة المسلمين، وبالأخص المهتمين بالمنطق، موضوع "الألفاظ" و"المعانى" على اعتبار أنه يمثل الصلة بين اللغة والمنطق، إلى جانب أنه بحث أساسى فى الاثنين، وقبل الشروع فى دراسة أصل المشكلة نقدم توضيحًا لمصطلحى "اللفظ" و"المعنى".

---

[٤] انظر النشار، "المنطق الصورى"، ص١١٧.

أولا: اللفـظ

تعدد معنى اللفظ عند اللغويين والنحاة، والأصوليين والفلاسفة، ومعناه لغويا "الرمى"[٥] ويفهم منه أن اللفظ ما يتلفظ به الإنسان من فمه وقد تعـددت الأمثلـة عند النحاة وهى تشير إلى "الحمل على اللفظ" وجاء قصدهم على صورتين:

الأولى: الوضع الأصلى الدال على الكلمة المتلفظ بها من حيث هـى مؤنثة أو مذكرة أو جمع أو تثنية أو إفراد.

الثانية: بما أن النحو كان موضوع الإعراب فجاءت الصورة الثانية للفظ بأنه الحركة الإعرابية الظاهرة أو المقدرة على الكلمة.

هاتان الصورتان تمثلان معنى اللفظ عند النحاة، ويتضح منها أيضا أن النحـو يريد من اللفظ الخوض فى دلالته على المعنى فالكلمة يجب ألا تقال إلا علـى شئ. ما لكى تكون معبرة عن شئ قيلت عليـه، على أن تكتمل هذه الصورة مع الحركة الإعرابية التى فى تقديرى أنها تشبه الحمل المنطقى، لأنها بيان لصورة الكلمـة التـى تلفظ بها المتكلم.

ويطلق العلماء فى بعض الأحيان كلمة "الظاهر" على كلمة "اللفظ" فيقـول الشيخ الرضى عن اللفظ بأنه "حمل التابع على إعراب المتبوعَ الظاهر أولى"[٦]. كما عرفه الأصفهانى الذى هو فى رأيه يعتبر تمثيلا لرأى كثير من اللغويين فـى تعريفهم اللفظ، الذى عنوا به كل ما تنطق به أو ترمى شيئا كان فى فيك. فيقـول الأصفهانى: "إن اللفظ بالكلام مستعار من لفـظ الشئ من الفم"[٧]. ولا يوجـد اختلاف فـى معنـى اللفظة عن الكلمـة بالمعنى اللغوى فـى حين أنـه يوجـد اختلاف بين معنـى اللفـظ والمعنى الاصطلاحى للكلمة.

وقـد تنـاول الأصوليـون "اللفظ" ورمـوا إلى تعريفـه إلا أنـهم لم يختلفـوا فيـه كثيرا عـن المعنـى الاصطلاحـى للكلمـة الـذى ورد عنـد اللغويين إذ لا نجـد لديـهم

---

[٥] قال ابن منظور "اللفظ أن ترمـى بشئ كان فى فيك، والفعل لفظ الشئ من فمـى ألفظه لفظا رميته. وقال الجامى (ت٨٩٨هـ) فى شرح كافية ابن الحاجب: "اللفظ فى اللغة الرمى، يقال أكلت الثمرة ولفظـت النـواة أى: رميتها، ثم نقل فى عرف النحاة ابتداء أو جعله بمعنى الملفوظ كالخلق بمعنى المخلوق أو ما يتلفـظ به الإنسان حقيقة كان أو حكما، محمولا كان أو موضوعا، مفردا كان أو مركبا.

[٦] "شرح الكافية"، جـ٢/ ص٢٠.

[٧] انظر الأصفهانى، "مفردات الراغب"، ص٦٤٨.

مدلولا معينا أو اصطلاحا خاصا بهم سوى ما ذكره ابن حزم فى تعريفه للفظ الذى يقول فيه: "بأنه هواء مندفع من الشفتين، والأضراس والحنك، والحلق والرئة على تأليف محدود"[٨]. هذا التعريف إذا لم يقل فيه ابن حزم "على تأليف محدود" فلا معنى له لأن الهواء الذى يخرج قد لا يكون له معنى، فليس كل هواء يخرج من الفم نسميه لفظة لأننا نبحث عما يحمل معنى فالهواء إذا لم يكن على نظام معين وحامل لمقاطع معينة كالحروف مثلا فلا نستطيع أن نطلق عليه لفظة، وقد بينه إخوان الصفا عندما أرادوا تعريف "الحرف" بأنه هواء يندفع من داخل الإنسان عن طريق الفم، فيكون حرفا به تتكون الكلمات عن طريق المقاطع الكلامية أو ما أطلق عليها حديثا (فندريس) "الصورة اللفظية"[٩]. التى أصبحت جملة فيما بعد.

وإذا نظرنا فى تعريف ابن حزم السابق فى ضوء التعريف اللغوى، فهو لم يخرجها عن معناها اللغوى، إلا أنه أظهرها فى الجانب الصوتى، فهى صوت مندفع، وعلى العموم لم يخرج معنى "اللفظة" عند اللغويين أو الأصوليين عن أنها "صوت"، أو يجانبها الصوت، ولكنهم يحاولون دائما، إطلاقها مقابل الكلمة، وهذا باختصار المعنى الشمولى لمعنى "اللفظة" التى بنيت عليها فيما بعد اللغة بأكملها، وأخذها المنطق، فهى اللبنة الأساسية لهما، وعندما تناولها اللغويون فهم لم يتناولوها عبثا ولكن احتياجهم الشديد لهما فى بنائهم للغة، هو الذى جعلهم يتناولوها بالتعريف على هذا النحو. وحذا حذوهم المناطقة فى تعريفهم للفظ واستعمالاته التى انطوت على أنه تعبير عن "المعنى" موضوع المنطق. وبما أن اللفظة صوت يطلق، ولابد أن يكون هذا الصوت منتظما ويظهر فى صورة كلام مفهوم ليصدق ما قاله ابن حزم: "الصوت الذى يدل بالقصد، فهو الكلام الذى يتخاطب الناس به فيما بينهم وهى التى عبر عنها الفيلسوف بأن سماها "الأصوات المنطقية"[١١]. مما تقدم يفهم أن اللفظ بما جاء فيه من توضيح يؤدى بنا إلى الانتقال لتعريف "المعنى" الذى اهتم به المناطقة أكثر من اللغويين حتى قيل عن المنطق أنه عقلى باهتمامه بالمعنى دون اللفظ، والمعانى المعقولة هى موضوع المنطق. وعلى الرغم من ذلك فلابد

---

[٨] ابن حزم، "الإحكام فى أصول الأحكام"، جـ٢، ص٤٦.

[٩] ج. فندريس، "اللغة"، تعريب عبد الحميد الدواخلى، محمد القصاص، ص ص٨٣ – ١٠٣.

[١١] ابن حزم، "الرسائل"، (مدخل إيساغوجى)، جـ٤، ص١٠٦.

للمنطقي من النظر في اللفظ الذي يدل على المعنى، ويكون اهتمامه باللفظ من حيث أنه يدل على المعنى، وهو ما تبناه المنطق المعاصر.

ثانيا: المعنى

وعندما كان لابد "للفظ" من "معنى" يعبر عنه، ليكون اللفظ ذا مدلول أو لفظا مفهوما، اتجه اللغويون والأصوليون والفلاسفة والمناطقة إلى المعنى، ولكن لابد من تعريفه أولا ليكون واضحا للجميع: فللمعنى تعريف لغوي ورد عند الرماني يقول فيه: "المعنى مقصد تعريفه أن يقع البيان عنه باللفظ"[١٢]. فهو مقصد في نفس الإنسان، من الناحية اللغوية فقط، ولم يخرج أي تعريف آخر عن حيز هذا التعريف، إلا أن بعض الفلاسفة حاولوا ذلك عندما عنوا "بالمعنى"، "الجوهر" في الأشياء حيث لابد من وجود معاني ذاتية للأشياء، يعبر عنها بألفاظ، فمسألة التصور والتصديق في المنطق لها علاقة بالمعنى. فكل شئ يتصوره الذهن فهو ذاتي أي "معنى"، وهو ما عبر عنه أرسطو بإشارته لموضوعات الفكر وأطلق عليها "المعاني"[١٣]. وهكذا أصبحت "موضوعات الفكر هي المعاني وليست الأشياء"[١٤].

وتعريف الرماني السابق للمعنى ورد ما يشبهه عند ابن فارس، وكان هو أيضا متأثرا فيه بالخليل بن أحمد إلا أنه أضاف عليه قائلا: "والذي يدل عليه قياس اللغة أن المعنى هو القصد الذي يبرز ويظهر في الشئ إذا سميت عنه، ويقال هذا معنى الكلام، ومعنى الشعر أي الذي يبرز من مكنون ما تضمن اللفظ"[١٥].

وعندما كان المنطق موضوعه المعاني التي أطلق عليها "المعقولات الأولى"[١٦]. أصبح اهتمامه بها من خلال أنها رسوم للمحسوسات في جوهر النفس، أو هي الصور الذهنية للماهيات، وهذه هي المعاني الموجودة في الذهن، واعتبرها لبنة أساسية في بنائه الذي بدأ بالبحث في الألفاظ التي تعبر عن المعاني.

و"المعنى" هو التصور الذي يعني به حصول صورة شئ ما في الذهن فقط، مثل ما إذا كان له اسم فنطق به تمثل معناه في الذهن مثل تمثل معنى "المثلث" أو

---

(١٢) الرماني، "النكت في إعجاز القرآن" في ثلاث رسائل في الإعجاز، ص١٠١.

(١٣) بدوي، "المنطق الصوري والرياضي"، ط٥، ص٢٣.

(١٤) النشار، "المنطق الصوري"، ص١١٥.

(١٥) ابن فارس، "معجم مقاييس اللغة"، جـ٤/ ص١٤٨ – ١٤٩.

(١٦) الفارابي، "كتاب الحروف"، ص٢٢.

"الإنسان" فى الذهن[١٧]. "فالمعنى هـو حصـول الصـورة فـى الذهـن ليعبر بها بلفظ يخرجها إلى العالم الخارجى.

ومن هنا جاء الموضوع الذى يبحث فيه المنطق وهـو "المعانى التـى هـى مواد القول الشارح والحجة المطلقتين من حيث هى مستعدة للتأليف المؤدى إلى تحصيل أمر فى الذهن، وهـذه المعانى هـى "المعقـولات الثانيـة"[١٨]. لأن الماهيات تمثل المعقولات الأولى.

يتبين ممـا سبق أن للمنطـق "معنـى" يبحـث فيـه، ويـؤدى إلى البحـث فـى الاستدلال أو اللزوم، وذلك لأن المعنى الاستدلالى يرتبط بـالمعنى التصـورى، وهـذا ما عرف بالمعنى المنطقى الذى يبدأ مع التصور أو بالتصور.

وقد أخـذت الفلسفة الحديثة طريقها فـى تعريـف "المعنـى" مـن التعريـف السابق الذى أشـار إلى "المعنى" بـالقصد، وتناولـه أحـد الفلاسفة المحدثين الذيـن عنوا بفلسفة اللغة، وهو (ألمـان ullmann) فـى كتابـة "مبادئ علـم المعنـى"[١٩]. وقـد اتجهت الفلسفة الظاهراتية الفينومينولوجيا[٢٠] Phimomenology. لتعريف المعنـى بوصفه قصد أو إرادة، أو فعلا نقصده عند استخدامنا لكلمات اللغة.

كما أشير إلى "المعنـى" بأنـه علاقـة متبادلـة وقابلـة للعكـس بـين الاسـم والمغزى، يبين هـذا التعريـف أيضا العلاقـة بين المتكلـم والسـامع، فـالمرء إذا سمـع الكلمة فإنه سوف يفكر فى الشئ الذى تتحدث عنه هذه الكلمة وهو "المعنـى"، وأن المرئ إذا فكر فى الشئ سوف يقول أو ينطق بالكلمة التى تعبر عن ذلك الشئ، وهذه العلاقة المتبادلة بين الصوت والمغزى هى التى يسميها ألمان معنى الكلمة[٢١]. فى كتابه "مبادئ علم المعنى"، وهو المصنف الذى تناول فيه مشكلة "المعنـى" مـن

---

(١٧) الساوى، "البصائر النصرية"، ص٦.

(١٨) الفارابى، "كتاب الحروف"، ص ص٦٤ – ٦٦.

(19) Ullmann, "semantics – An introduction to the Science of meaning".
كتاب تناول فيه ألمان المعنى فى اللغة بتوسع.
هذا الكتاب تناول فيه صاحبة علم السيمانطيقا الذى أظهر فيه علاقة المنطق باللغة فى الفلسفة الأوربية، وقد عرف فيه معنى "المعنى" على الرغم من أن تناول مشكلة المعنى فى نطاق اللغويات إلا أنه صرح ببعض آراء ذات دلالة بالنسبة لمبحث المعنى فى نطاق الفلسفة.

(٢٠) الفينومينولوجيا، مذهب فلسفى جديد ظهر فى العصر الحديث على يد هوسرل الفيلسوف الظاهراتى.

(٢١) ألمان "مبادئ علم المعانى"، ص٥٧.

وجهة النظر اللغوية، وهى بعيدة عن الوجهة المنطقية، ورغم ذلك فله آراء ليست بعيدة عن حقل الفلسفة، ولا ننسى أن نقول أن للمعنى اتجاهين رئيسيين تناولتهما فلسفة اللغة على النحو التالى: "المعنى الإدراكى وعالجه علماء النفس والمعنى اللفظى وعالجه علماء اللغة".

والبحث فى المعنى الدلالى له علاقة بفلسفة اللغة إلا أنه لا يتضح إلا من خلال الدراسات التى قدمها الفلاسفة والمناطقة وعلماء اللغة والنحاة وعلماء اللغة والنحاة وعلماء النفس ككل متكامل.

"فالمعنى" إذن خاصية ذاتية للكلمات فى اللغة وهو "هنا ليس إلا علاقة بين الكلمة وما تشير إليه من موضوعات أو مرموزات"[٢٢].

ثالثا: علاقة اللفظ بالمعنى:

تربط اللفظ علاقة وطيدة بالمعنى من حيث هو تعبير عنه، وانطلاقا من أن اللغة هى تعبير عن الفكر، وأن الفكر لا يمكن فهمه إلا باللغة[٢٣]. وبما أن موضوع اللغة هو "اللفظ" وموضوع المنطق هو "المعنى" بحثت اللغة من جانبها هذه العلاقة، وبحثها المنطق من جانبه أيضا. وبما أننا فى صدد دراسة العلاقة بين المنطق واللغة فلقد رأينا أن متابعة هذه العلاقة أمر مهم.

ولقد بدأت الدراسات حول هذا الموضوع لمعرفة طبيعة هذه العلاقة، وقد انقسم الباحثون فيها قسمين: القسم الأول يؤكد هذه الصلة ويؤيدها. والقسم الثانى يرفضها وينكرها وأدى هذا الانقسام إلى تعدد وجهات النظر واختلافها.

كما لاحظ عدد من الفلاسفة منهم (الفارابى، والغزالى، وابن سينا ..) أن العلاقة بين اللفظ والمعنى ظهرت حال نشأة اللغات إلا أنهم أظهروا الخلاف بينهم فى تفسير سبب نشوء هذه العلاقة أو الصلة، فمنهم من ردها إلى طبيعة اللفظ والمعنى نفسها، ومنهم من ربطها بما لدى الإنسان من القدرة على الجمع والربط بين الأشياء وفق قانون تداعى المعانى[٢٤]. أى أن العلاقة موجودة فى الذهن، وأن

---

[٢٢] انظر "مشكلة المعنى فى فلسفة اللغة" رسالة دكتوراة مقدمة من قدرية إسماعيل إسماعيل، ص١٨٤ وما بعدها مخطوطة (لم تنشر)، ص١٨٤ وما بعدها.

[٢٣] عبد الرحمن بدوى، "المنطق الصورى والرياضى"، ص٣١.

[٢٤] كمال يوسف الحاج، "فى الفلسفة اللغوية" ص١٨.

الإنسان هو الذى أنشأها إذ أنهم خالفوا القسم الذى يرى أصحابه العلاقة فى اللفظ والمعنى أى خارج الذهن، الذى بدوره يأتى لاكتشاف الحقيقة.

والناظر فى كتب اللغة، ومعاجمها يجد كثيرا من اللغويين قد أشاروا إلى وجود علاقة بين اللفظ والمعنى، لكنهم فى الغالب اكتفوا بإشارات عابرة حول هذا الموضوع، أو أنهم وقفوا عند نوع واحد منها لكن بظهور جهود اللغوى المشهور ابن جنى فى أواخر القرن الرابع الهجرى، اتخذ البحث منعطفا آخر، إذ اهتم به مشيرا إلى جهود أستاذه التى استفاد منها، وهو أبو على الفارابى (توفى ٣٧٧هـ) فمنذ ذلك الوقت أخذ الموضوع حقه من الدراسة باعتباره من بين مواضيع اللغة الرئيسة.

وقد أظهر فلاسفة المسلمين فى العصور الوسطى اهتماما شديدا بهذا الموضوع ولهم آراؤهم المتميزة التى تأثر بها كثير من اللغويين والأصوليين، ولهذه العلاقة نشأة يونانية نجدها تبدأ من (هيرقليطس)، الذى عرض للموضوع عندما ذهب إلى أن الأسماء تنطبق على ماهية الأشياء عينها حيث "يوجد فى الطبيعة اسم صحيح لكل كائن فى الحياة، إذ الكلمة ليست تسمية يطلقها البعض على الشئ بعد التواطؤ لكن ثمة اسم بالطبيعة"[٣٥]. فكما توجد الكائنات وجودا عينيا فى الطبيعة توجد لها مسمياتها بالطريقة نفسها، فالكلمة لا يرتبط وجودها بتواطئها على الأشياء بل هى موجودة أصلا وجودا طبيعيا، فمن الممكن حسب رأى (هيرقليطس) وجود أسماء لم تقال على شئ لكنها فى يوم من الأيام ستقال على شئ إذا وجد ذلك الشئ وانطبقت هويته على هذه الكلمة، وأضاف هيرقليطس بعد ذلك فكرة أن الناس لهم طريقة صحيحة للتدليل على المسميات أو أن الكلمات تظهر حقيقة الأشياء فإن "علم الأسماء يقودنا إلى علم الأشياء"، ومتى ما عرفنا حقيقة الاسم عرفنا جبرا المسمى لأن هناك تطابقا بين الكلمات والماهيات، وأنها موقوفة عليها لأن الأسماء تعطى من قوة إلهية، لذا جاءت وقفا على المسميات، وهذا الرأى نابع من قوله بتوقيفية اللغة"[٣٦].

ثم أتى سقراط فى محاولته إخضاع اللغة للفكر حيث يرى أن ذلك لا يتم إلا من خلال علاقة اللفظ بالمعنى فأقرها، وكانت جميع محاولاته اللغوية على

---

(٣٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣٦) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أساس من هذه العلاقة، ولابد من أن توجد علاقة بين اللفظ والمعنى، وإلا لا يمكن أن توجد علاقة بين اللغة والمنطق.

أما عن علاقة اللفظ بالمعنى عند (أفلاطون) فقد أقرها هو الآخر فجاء فى محاورته (كراتيلوس)[٢٧]. فى بحثه عن الأسماء وصلتها بمسمياتها، إذ بدأ يتساءل عن نشأة الأسماء، ويبحث فى الصلة بينها وبين مسمياتها، وتناول فى هذا الصدد ألفاظ "الشمس" و"القمر" و"النجوم" ورأى أنها أسماء لها مدلولاتها ولا يمكن أن تلقى عبثا بل تحمل معنى، إذن فكل لفظ لابد له من معنى يعبر عنه ولأفلاطون مباحث كثيرة فى التصور الماهوى الذى أشار فيه إلى هذا النوع من العلاقة بين عالم المثل وعالم الأعيان وهو مالم نخض فيه لأن مجال بحثنا لا يسع ذلك.

أما عند أرسطو فتبدو العلاقة بين اللفظ والمعنى وثيقة، وبخاصة أن أرسطو فى منطقه كان شديد التأثر بمباحث اللغة. فكانت أبحاث التصورات متصلة اتصالا وثيقا باللغة وجزئياتها متشابكة ومتقاربة "فتقسيم الكلمة إلى مفرد ومركب، والألفاظ المشتركة، والمترادفة والمتزايدة والمتباينة والمتواطئة، ثم أبحاث القضايا أو العبارة تتصل اتصالا وثيقا باللغة"[٢٨].

والأبيقوريون يرون من خلال تدخل الطبيعة فى نشأة اللغة، أن الصلة بين اللفظ والمعنى جبرية كونتها الطبيعة أيضا.

ومن الملاحظ أن البحث فى العلاقة بين اللفظ والمعنى يوجهنا إلى النظر فى علاقة الاسم بمسماه وهى فى الحقيقة ذات معنى واحد إذ يذهب جابر ابن حيان إلى أن هناك رابطة وثيقة بين الاسم والمسمى، وفوق ذلك أنها ذاتية، ويرى أن تأليف الكلمة من حروف معينة يحاكى تركيب الأشياء من أجزائها لأن "الكلام كله على الحروف، ولا كلام إلا بتأليف الحروف.. فحقيقى أن تصريف طبائع الأشياء كتصريف الحروف"[٢٩]. والمثال على ذلك كلمة "الإنسان" و"الكتاب" و"الشمس".

---

[٢٧] كراتيلوس/ محاورة لأفلاطون تناول فيها أصل اللغة، وبين فيها موضوع العلاقة بين اللفظ والمعنى الذى رأى فيه العامل المساعد للوصول إلى حقيقة اللغة أهى توقيفية أم اصطلاحية. (انظر المحاورة) وسبق أن أشرنا لذلك.

[٢٨] النشار، "المنطق الصورى"، ص٦٤، انظر أيضا بدوى "منطق أرسطو" جـ١/ ص٩٠.

[٢٩] زكى نجيب محمود، "جابر بن حيان"، ص٣٩٣، والنص منقول عن كتاب "التعريف" من مختارات رسائل جابر بن حيان.

فمعرفة الحروف والكلمات، وطبائعها وصفاتها توصل إلى معرفة ما يقابلها من أشياء، فاللغة من هذه الزاوية تمهد لنا الطريق لمعرفة الأشياء بشرط أن تكون مفرداتها مقابلة "تمام المقابلة لما في الطبيعة من أشياء بما لها من صفات، وما بينها من علامات بحيث لا تدل الكلمة الواحدة إلا على مقابل طبيعي واحد كما أنه لا يقابل الشئ الواحد في الطبيعة إلا كلمة واحدة في اللغة فعندئذ لا نجد كلمة تدل على أكثر من مسمى واحد كما لا نجد شيئا يشار واحدا يشار إليه بكلمتين على حد سواء"[٣٠].

إن العلاقة بين اللفظ والمعنى عند جابر بن حيان شديدة وقوية وفي رأيه لابد من حصر كل ما هو في الطبيعة، وذلك حتى لا يحدث خللا في الفهم، فما وجد في الطبيعة لابد من أن يقابله لفظ يقال عليه في اللغة، وفي الحقيقة يعد ابن حيان اللغة حصرا للوجود الطبيعي للأشياء وبدونها لا يمكن معرفة الوجود، ولابد من مطابقة الأسماء لمسمياتها وإن لم يحدث التطابق حدث الخلل الذى أشرنا إليه ويؤدى إلى انهيار الوجود بأكمله.

وبالرغم من تشدد جابر بن حيان في إثبات شدة العلاقة بين اللفظ والمعنى نجد من يجعلها قابلة للتغير والانفكاك، فإخوان الصفا يرون أنها "قابلة لتغير الظروف الطبيعية، والكواكب المسئولة عن الأقاليم، فبعدما أنشأ الله اللغة، وعلمها لآدم عليه السلام كانت لغة واحدة في أول الأمر لكنها اختلفت بانتقال البشر إلى الأقاليم"[٣١].

وقد سبق إلى ذلك الساوى في بصائره النصيرية عندما أراد أن يبين طرق تعلم الإنسان للمنطق "صارت الألفاظ أيضا منظورا فيها بالضرورة خصوصا وفكر الإنسان في ترتيب المعاني قلما ينفك عن تخيل ألفاظها معها"[٣٢].

نستنتج من النص السابق أن طريقة المخاطبة والتفاهم تبين أن الألفاظ مرتبطة بمعانيها التي لا تنفك عنها إذ لا يستطيع الإنسان التعبير عن المعاني إلا بعد أن يعرف أو يتخيل ألفاظ لهذه المعاني للتعبير عنها، وهي بداية لبناء المنطق من الألفاظ والمعاني بأنواعها. ثم أردف الساوى يقول مؤكدا على ارتباط اللفظ بالمعنى: "أن نظر المنطقي في المعاني، ولكن إذا اقتصر في البحث عن الألفاظ

---

(٣٠) المرجع السابق، ص١٢٥.

(٣١) إخوان الصفا "الرسائل" جـ٣، ص١١٢.

(٣٢) الساوى، "البصائر النصيرية"، تحقيق الشيخ محمد عبده، ص٩.

وأحوالها وأقسامها على ما تدعوه الضرورة إلى النظر فيها بسبب ما بين اللفظ والمعنى من علاقة، أغناه ذلك عن استئناف تعرف أحوال المعانى وأقسامها إذ الألفاظ تحذو حذو المعانى"[٣٣].

فالصلة بين اللفظ والمعنى تجعل كل واحد منها كأنه الآخر، وهذه فكرة مهمة فى بيان الألفاظ التى تدل أو تعبر عن المعانى التى ينظر فيها المنطقى، ويولى بعد ذلك النظر فى أنواع الألفاظ وأقسامها التى بنى المنطق أساساته عليها.

من خلال ما تقدم يتضح لنا أن هدف الفلاسفة هو الوصول إلى نتيجة مهمة بالنسبة إليهم، وهى الوقوف على مدى صدق الألفاظ على المسميات، وهو الهدف الذى يجعلهم أقل عمقا من اللغويين فى دراستهم للفظ وهذا راجع إلى سببين: الأول إن كلمات اللغة ألفاظ وهى المادة الأساسية فى بحوثهم فمن الطبيعى أن يتفحصوا بعناية فيها مع معرفة الصلة بين الألفاظ ومعانيها، ومالها من أثر فى بناء الكلمات والجمل والعبارات.

أما السبب الثانى: جل نظر المنطقى فى المعانى أى فى المعقولات، وما اهتمامه باللفظ إلا من باب البحث عن الألفاظ التى يعبر بها عن هذه المعانى، ومن هنا جاء الاختلاف بين الاثنين.

وبعد أن عرفنا أهم آراء القائلين بالعلاقة بين اللفظ والمعنى أو بمعنى أدق آراء الذين أقروا الصلة بينهما بشئ من الاختصار، كما عرفنا قبل ذلك بعض الآراء التى شددت على وجود العلاقة لدرجة إحساسنا بأن إفساد الفكر لا يتم إلا بانفصام عرى الصلة بين اللفظ والمعنى وأرى أنه من المهم عرض بعض الآراء التى مثلت الموقف الثانى، ورفضت هذه العلاقة، فمن أهم آراء الفلاسفة الرافضة للصلة بين الاسم والمسمى فى الفلسفة اليونانية تبدأ برأى "ديقريطس"[٣٤]. الذى يرى أن هذه الصلة ليست ثابتة وإنما هى قابلة للتغيير وفقا لاتفاق الناس على ذلك كما أن الشئ الواحد يبقى هو هو حتى لو بدل اسمه، لأن التغير حدث فى اللفظ الذى هو ظاهر الشئ أى عرض له إذ يقول: "تغير أسماء عبيدنا دون أن يكون الاسم الجديد أقل حظا بالدقة من الاسم السابق"[٣٥]. يعنى بذلك أن تغيير الاسم لا يؤثر على الجوهر

---

(٣٣) المرجع السابق، ص١٠.

(٣٤) ديمقريطس: عاش فى القرن الخامس ق. م، ولد فى أبدير باليونان. وقد أحكم النظرية الذرية بعد لوقيوس.

(٣٥) كمال يوسف الحاج، "الفلسفة اللغوية"، ص١٨.

ففى الرأى المطروح فصل واضح للفظ عن المعنى، فاللفظ شئ والمعنى شئ آخر، حتى وإن قيل لفظان على شئ واحد، فالاسم دائم التغيير ويحمله أكثر من شئ واحد، ولا يدخل اللفظ الذى هو الاسم إلى ماهية الأشياء، ويذهب إلى نفس الرأى سقراط حيث يرى أن الأسماء لا تكشف حقيقة الأشياء التى تدل عليها[٣٦].

أما أفلاطون فبالرغم من أنه أيد الرأى الأول القائل بقيام الصلة، إلا أنه جاء مرة أخرى ورفض أن تكون العلاقة بين الاسم والمسمى وليدة المصادفة لأنه يجب على الاسم الذى يطلق على المسمى أن يحاكيه "لكن أفلاطون وبعد دراسته لهذا الموضوع وملاحظة الخطأ فى الأسماء يعود عن رأيه السابق"[٣٧].

إن ما قدمه سقراط وأفلاطون فى وجود الصلة بين اللفظ والمعنى من عدمها راجع إلى أن هذه العلاقة غامضة لا تكاد تتضح كما عرفت فى عهدها وكما شاعت على الألسنة فى أيامها"[٣٨]. إذن فالعلاقة كانت موجودة ولكنها انتفت حسب رأيهما، إلا أنهما لم يبينا أسباب الانتقاء أو أنهما لم يجدا مستندا يستندا عليه لبيان انفصام الصلة بين اللفظ والمعنى فدائما "كانا يتمنيان أن تخلق تلك اللغة التى تتوثق فيها العلاقة بين الأصوات والمدلولات وأن تصبح تلك العلاقة طبيعية بحيث نلحظ فى الأصوات أمورا رمزية وثيقة الصلة بالمدلولات"[٣٩].

وهذا ما سنحاول إثباته مع الفلاسفة المسلمين الذين أقروا العلاقة لينتفى الشك فى موضوع الصلة، لأن حتى الذين أتوا بعد فلاسفة المسلمين أعنى فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة أثبتوا هذه الصلة وواضح تمام الوضوح فى المنطق الحديث أو ما يسمى بالمنطق الرمزى وإذا عدنا إلى أرسطو لم نجد فى نصوصه التردد الذى وجد عند سابقيه بل ينتهى به القول إلى أن العلاقة بين الأسماء والمسميات بوضع واضع[٤٠]، ولهذا الرأى صلة بموضوع أصل اللغة، ويعنى ذلك أنها غير متلازمة ويمكن تبديلها – أى الأسماء – بأخرى وذلك حسب واضعها.

---

(٣٦) محمد القصاص، "ابن جنى وفلسفته اللغوية"، ص٤٥ – ٤٦.

(٣٧) كمال يوسف الحاج، المرجع السابق، ص٤٩.

(٣٨) د. إبراهيم أنيس، "عن أسرار اللغة"، ص١٣٢.

(٣٩) الفارابى، "شرح كتاب أرسطوطاليس فى العبارة"، ص٢٧.

(٤٠) المرجع السابق، ص٢٨ وما بعدها.

وبعد هذا العرض السريع للآراء الموافقة لعلاقة اللفظ بالمعنى نصل لعرض العلاقة عند الفلاسفة المسلمين من خلال مصنفاتهم المنطقية التى ضمنوها ذلك وحسب ما توفر لدينا من مراجع وأطلعنا عليه، وإظهار ماله علاقة بموضوعنا الأصلى، وما سيأتى من آراء لم تخرج عن الاتجاهين السابقين فإما مؤيد وإما رافض.

من أوائل الفلاسفة المسلمين الذين تناولوا المسألة الفارابى (ت٣٣٩هـ) الفيلسوف المسلم والمنطقى الأول فى البيئة الإسلامية والذى عرف فيها بالمعلم الثانى، وللفارابى كتابان عرض فيهما موضوع اللغة، إذ تناول فيهما أبحاثا منطقية ذات صلة وثيقة باللغة وبصفة خاصة "النحو" وبحث مسألة "الألفاظ ودلالاتها وصورها وتقسيماتها" والكتابان هما: "الحروف"[٤١]. و"الألفاظ المستعملة فى المنطق"[٤٢]. الناظر فى هذين الكتابين يشعر وكأنه أمام كتب فى اللغة. كما قدم الفارابى شروحا على كتاب "العبارة" لأرسطوطاليس أشار فيه إلى مبحث الألفاظ، وقد زاد عن أرسطو فى الشرح لما يتعلق بالألفاظ العربية.

فعند الفارابى علاقة الأسماء بمسمياتها غير متلازمة بعض الشئ وبخاصة عند بحثه فى مسألة أصل اللغة فهو يذهب إلى أن اللغة من وضع واضع، لكنه اعتقد أن العلاقة تظهر بين اللفظ والمعنى فى حالة ما إذا اعتدل المناخ فى قطر معين مع كون تلك الأمة الساكنة "تتحرى فى تلك الألفاظ أن تنتظم بحسب انتظام المعانى على أكثر ما تتأتى لها فى الألفاظ، فيجتهد فى أن تعرب أحوالها الشبه من أحوال المعانى، فإن لم يفعل ذلك اتفق منهم فعل ذلك مدبروا أمورهم فى ألفاظهم التى يشرعونها"[٤٣].

إن الأمة هى التى تضع الألفاظ ولكنها ليست دائما توافق نفس الألفاظ التى وضعت لمعنى ما فى زمان معين، فهى تتغير. هذا التغير هو الذى سبب فى

---

[٤١] "كتاب الحروف" للفارابى يعد كتابا ذا علاقة وطيدة بأبحاث اللغة، وبالتحديد بالبحث فى الألفاظ ومدلولاتها وأصلها إذ يجب أن يمعن النظر فيه من يقصد فهم الصلة بين نحو العلوم واللغة التى بها يعبر عن العلوم والمجتمع الذى تنمو فيه هذه اللغة، انظر "الحروف" مقدمة المحقق محسن مهدى. وقيل عن هذا الكتاب بأنه تفسير دقيق لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو.

[٤٢] كتاب "الألفاظ المستعملة فى المنطق" كتاب صغير للفارابى ليس مؤلفا كاملا وإنما هو جزء من كتاب أكبر يلخص فيه الفارابى عددا من الكتب المنطقية، وهو كما عرفه الفارابى بنفسه قائلا: فقد أتى هذا القول على الأقاويل التى بها يسهل الشروع فى صناعة المنطق". انظر مقدمة الكتاب.

[٤٣] الفارابى "كتاب الحروف"، ص١٣٨ – ١٣٩.

فصل العلاقة بين الألفاظ والمعاني وذلك لأن المحسوسات المدركة بالحس وإن تشابهت في بعض الأشياء تباينت في أخرى، كما أن المحسوسات المتشابهة تتشابه في معنى واحد معقول، فهو مشترك بين جميع المتشابهات وهو ما أطلق عليه الفارابي "المعنى الكلي"، الذي أدى به للوصول إلى النتيجة التي يقول فيها: "فالألفاظ إذن بعضها ألفاظ دالة على أجناس وأنواع وبالجملة الكليات، ومنها دالة على الأعيان والأشخاص"[٤٤]. فالاختلاف بين الألفاظ إنما يؤدي إلى اختلاف المعنى، وبذلك لم تحدث الصلة إلا من خلال المعنى الكلي الذي يجب أن تتفق فيه الألفاظ جميعها.

وقد اشترط الفارابي على الأمة التي تريد أن توافق الألفاظ معانيها شرط عمومية المعنى لأشياء كثيرة فيقول: "فإذا طلبوا تشبيه الألفاظ بالمعنى جعلوا العبارة عن معنى واحد يعم أشياء ما كثيرة بلفظ واحد بعينه يعم تلك الأشياء"[٤٥].

والفارابي ليس واضحا في مسألة صلة اللفظ بمعناه، فهو غامض بعض الشئ، بل متذبذب بين إقرارها حينا، ورفضها حينا آخر، ولكننا من خلال النصوص السابقة نستطيع إلى حد ما انتزاع شق من رأيه وهو يتلخص في عدم التزام اللفظ بالمعنى التزاما دقيقا وسبب ذلك اصطلاحية اللفظ الذي اشتق من اصطلاحية اللغة، أما عن اتجاهه الآخر فهو ما قدمه في دلالة اللفظ على المعنى وهو الموضوع الذي سيتم تناوله تحت دلالة اللفظ على المعنى.

ويقول الفارابي بثبات المعنى مع تعاقب الألفاظ عليه بحيث لا يؤثر في وجود المعنى، وتعاقب الألفاظ على المعنى نفسه يدل على اختلاف الألفاظ في اللغة، وبما أن المعنى مكان المنطق وهو مستقر ثابت فهو جوهري، وبتبديل الألفاظ التي في اللغة وتعاقبها على معنى واحد ظهرت في البناء اللفظي حروف ثابتة وأخرى متبدلة وهذا يشبه ما حدث في المعاني فـ "كما أن في المعاني معاني تبقى واحدة بعينها تتبدل عليها أعراض، كذلك تجعل في الألفاظ حروف راتبة، وحروف كأنها أعراض متبدلة على لفظ واحد بعينه، كل حرف يتبدل لعرض يتبدل"[٤٦].

---

[٤٤] الفارابي، المرجع السابق، ص١٣٨ – ١٣٩، انظر أيضا "كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق"، ص١٠.

[٤٥] المرجع السابق، ص١٣٩، انظر أيضا كتاب "شرح العبارة لأرسطوطاليس للفارابي"، ص١٣٥.

[٤٦] المرجع السابق، ص١٤٠.

يشبه الفارابى فى النص السابق اللفظ بالمعنى، فكما أن المعنى ثابت وهو ثابت عند كل المناطقة القدماء والمحدثين منهم، فاللفظ أيضا يريده ثابتا، وتعاقب الحروف على اللفظ الواحد كتعاقب الألفاظ المتعددة على المعنى الواحد. وهو أمر غريب قدمه الفارابى ولكنه استقاه من اللغة التى جعلته يطلب أن يكون "النظام فى الألفاظ تحريا لأن تكون العبارة عن معان بألفاظ شبيهة بتلك المعانى"[٤٧]. وجهوده كلها تدخل تحت علاقة اللفظ بالمعنى وهى التى حسب رأيه لا تنفصل.

وبعد أن شبه الفارابى الألفاظ بالمعانى أراد أن يعزز رأيه بتوضيح الكيفية التى يتم بها تركيب الألفاظ فيقول: "يحصل تركيب الألفاظ شبيها بتركيب المعانى المركبة التى تدل على الألفاظ المركبة"[٤٨]. ولا يحدث التركيب إلا بوجود ألفاظ دالة على معان مركبة متصلة ببعضها وبهذا يحصل التركيب فى الألفاظ ويكون شبيها بالتركيب فى المعانى، فالنتيجة إيجاد "ألفاظ مشتركة" تشبه "المعانى المشتركة" يحصل معها نوعان آخران من الألفاظ هما: "الألفاظ المتباينة"، و"الألفاظ المترادفة" وجميعها تستعمل من قبل اللغوى والمنطقى، فاللغوى بنى بها العبارات والجمل، والمنطقى بنى بها القضايا التى استعملها فى القياس والاستدلال المنطقيين:

وشدة ارتباط الألفاظ بمعانيها جعلت الفارابى يشبهها بالمعقولات أو كاد يقول أنها هى المعقولات ذاتها، كما أفاد رأيه إبطال وجود الشئ دون أن يحمل لفظا فالألفاظ هى الصفات التى تقال على الأشياء وبها يتحقق وجودها، ولابد من وجود ألفاظ من أجل إظهار المعقولات للأعيان فى الخارج.

وأفاد الفارابى فى موقع آخر رأى جديد فى علاقة اللفظ بالمعنى إذ يرى فى كتابه "الفصول الخمسة"[٤٩]. الذى تناول فى فصله الأول أنواع الألفاظ التى

---

[٤٧] المرجع السابق، نفس الصفحة.

[٤٨] المرجع السابق، ص١٤٥.

[٤٩] كتاب الفصول الخمسة للفارابى جاء من ضمن مجموعة الكتب المنطقية التى قدمها الفارابى، وصدرها بالتوطئة، والفصول الخمسة، وضمنها إيساغوجى، وقاطيغورياس والفصول الخمسة أو الفصول فى التوطئة، {علما بأن الفصول نقلت إلى اللاتينية وإلى الفرنسية وجرت عليها دراسات عديدة} وأشار إلى ذلك فى مخطوطة الحميدية التى نشرها كل من (Mubahat Turker) وترجمها إلى الانجليزية D. M. Danlop، والفارابى نفسه قال عن هذا الكتاب إنه فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أراد الشروع فى صناعة المنطق وهى خمسة فصول، انظر المنطق عند الفارابى، تحقيق رفيق العجم ص٢٤.

جاءت على نوعين: نوع للجمهور ونوع للعلماء، ويرى ضرورة استمرار العلاقة بين اللفظ والمعنى فى النوعين: كما بين أن لكل صناعة ألفاظ خاصة دالة على معانى تلك الصناعة، فللمنطق ألفاظ، وللغة ألفاظ، وللعلوم الأخرى ألفاظ حيث أن كل صناعة تعرف بألفاظها وحتى لا يحدث التداخل بين الصناعات وتكون الألفاظ هى السبب. فيقول: "الألفاظ المستعملة فى كل صناعة منها ما ليست مشهورة عند جمهور أهل اللسان، بل إنما يستعملها أهل صناعة ما فقط، مثل "الأنذيدج" و"الأوراج" فى صناعة الكتابة، ومنها ما تكون مشهورة عند الجمهور، غير أن أهل تلك الصناعة يوقعونها على معنى والجمهور على معنى آخر"[٥٠].

ما يوقع من اختلاف فى الألفاظ انتفاء الصلة بين اللفظ والمعنى، فلفظ ما يستعمله العلماء ويستعمله الجمهور على معنى مختلف يؤدى إلى خلل، إذ يوافق فى رأيه تعاقب الألفاظ على معنى واحد ويؤكد ذلك فى قوله: "ومن هذه الألفاظ ما تكون منقولة إلى الصنايع التى تدل عليها عند الجمهور، إما لمشابهة المعانى التى فى الصنايع للمعانى التى يدل عليها عند الجمهور بتلك الألفاظ وإما لتعلقها بها بوجه آخر"[٥١].

تبين مما تقدم أن الألفاظ المستعملة فى لسان أمة ما تختلف، واختلافها يقع فى الاستعمال المختلف بين العلماء والجمهور للفظ، مع الخلل فى بيان العلاقة بين الألفاظ ومعانيها، إلا أن الفارابى يؤكد دائما على عدم اعترافه باستعمال الجمهور للألفاظ، وهذا الموقف يؤكد اهتمامه بالعلاقة بين الألفاظ والمعانى كما يؤكد أن المنطق علم لا يستعمل إلا الألفاظ ذات المعنى والألفاظ الفارغة لا مكان لها فيه ولهذا السبب نجده مال إلى استعمال "الجمل الخبرية" لأنها تشير إلى معنى وسماها "القضايا الحملية" فيقول الفارابى: "فإذا كانت المخاطبة فى صناعة ما بألفاظ مشهورة عند الجمهور، وكان الذى يفهمه أهل تلك الصناعة غير ما يفهمه الجمهور منها، فليس ينبغى أن يلتفت إلى ما يعنيه الجمهور منها بل تستعمل على التى عليها أهل تلك الصناعة"[٥٢].

---

(٥٠) الفارابى، "الفصول الخمسة"، ص٦٣.

(٥١) المرجع السابق، ص٦٤.

(٥٢) المرجع السابق، ص٦٤.

وهذا العمل يشبهه الفارابى بما يوجد فى النحو، وخاصة النحـو العربى فى مسألة الرفع والخفض فى الألفاظ الدالة على معان تختلف بفعل الحركات التى على الحروف "كما أن الكاتب إذا خوطب أو خاطب فى صناعته بلفظ "الزمام" لم يعن به ما يفهم من زمام البعير. وكذلك نحويو العرب متـى خوطبـوا أو خـاطبوا بـالرفع والنصب والخفض لم يلتمس منهم أن يوقعوا هذه الأسماء على المعانى التـى يوقعها عليها من ليس بنحـوى"[٥٣]. وأنـه أوجب على النحـوى أن يستعمل الألفاظ ويوقعها على نفس المعنى التى أوقعها عليها الجمهور، وإذا لم يتخذ هذا الاتجـاه خطـأه الفارابى فى ذلك.

ما تقدم يكشف لنا اختلاف المناطقة مع النحاة فى نظرتهم للألفاظ وعلاقتها بالمعنى: "فالمناطقة يرون أن المعنى هو الذى يحدد هوية اللفظ فما دل على معنى واحد فهو لفظ جزئى أو مفرد سـواء تركـب من كلمة أو عدة كلمات. فى حين أن النحاة لا يعيرون أى اهتمام إلى معنى اللفظ، وإنما ينظرون إلى اللفظ ذاته، فإذا كان له إعراب واحد فهو لفظ مفرد، أما إذا كان أكثر من إعراب (بناء واحد) فهو مركب.."[٥٤]. وفى الحقيقـة إن هـذا الاختلاف جوهرى يؤكد تركيز المنطقى على "المعنى" و"النحوى" على "اللفظ" فى ذاته، كما أنه يـبرز مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى من عدمها.

أما إخـوان الصفا فقد ربطـوا اللفظ بالمعنى، حيث أن الألفاظ عندهـم لا تفارق المعانى التى وضعت لهـا، وجـاء من اهتمامهم بالعلاقة بين النحـو والمنطـق. فشعار العلاقة عندهم عـبر عنـه قولهم: "لمن يريد أن ينظر فـى المنطق الفلسفى أن يكون قد ارتاض أولا فى علم النحو قبـل ذلك"[٥٥]. فأساس فهم المنطق هـو النحـو الذى اعتبروه مقدمة أساسية لفهم المنطق الفلسفى، وبما أنهم أقروا ذلك، وأن النحو بحث فى اللفظ والمعنى من حيث أنهما أساس له، فتوصلوا إلى أنه توجد صلة وثيقة بين اللفظ والمعنى فقالوا: "اعلم أن المعانى فى الكلام كالأرواح وألفاظها أجساد لها فلا سبيل إلى قيام الأرواح إلا بالأجساد"[٥٦]. أى لا سبيل إلى قيام معان بـدون ألفاظ

---

[٥٣] الفارابى، المرجع السابق، ص٦٥.

[٥٤] مهدى فضل الله، "المنطق التقليدى"، ص٤٨.

[٥٥] إخوان الصفا "الرسائل" جـ١، ص٤١٥.

[٥٦] المرجع السابق، جـ٣، ص١٠٩.

تعبر عنها وقد أبرز إخوان الصفا هذه المسألة بشكل يختلف عن الفارابى فأبرزوها من جانب أن "الخبر قول جاز تصديق قائله فيه وتكذيبه لغيبته عن الأعيان أو لمضيه عن الزمان"[٥٧]. الذى به عرفوا المعنى من خلال اللفظ لأن المعنى كلمة دلت على حقيقة، وعلى الكلمة التى هى اللفظ أن ترشد لمنفعة ما "والمعانى هى الأحوال وهى الاعتقاد الذى أول ما يتصور فى النفس والألفاظ هيولى لها والمعانى كالنفوس والألفاظ كالأجسام والمعانى كالأرواح والحروف كالأبدان"[٥٨].

فاللغة هيكل متكامل قائم على أساس العلاقة بين اللفظ والمعنى أو يحمل من معان فى النفس أى فى الباطن، الألفاظ تكون دليلا عليها، فالألفاظ هى الشكل الظاهر لما فى النفس من باطن. ولم يقفوا عند هذا بل وصلوا إلى أنهم أقروا إذا لم تقم الألفاظ بوظيفتها حق قيام فالمعانى ليست لها معنى هى أيضا، ولم يتم إلا بقيام الألفاظ بمهمة التعبير عن المعنى وذلك فـ "الألفاظ إن قبلت التأدية عن المعانى ببلاغة فهمت المعانى ولاحت دلائلها بغير تطويل ولا إسهاب وإن عجزت الألفاظ عن تلك التأدية احتاجت إلى التطويل[٥٩]. اتجه الكلام هنا إلى الأسلوب فى اللغة فإن حدث الإيجاز وقوى الأسلوب معنى ذلك أن الألفاظ عبرت عن المعانى تعبيرا صحيحا وإن حدث إطناب، معنى هذا أنه حدث انفصال بينهما وهو ما جعل إخوان الصفا يقرون بأن الألفاظ تعبير عن المعانى التى فى النفس.

ومن أهم أعمال إخوان الصفا فى هذا المضمار، هو رسالتهم فى "اختلاف اللغات"[٦٠]. إذ يؤكدون فيها على العلاقة بين اللفظ والمعنى وذلك ضمن بحثهم فى أصل اللغة فقالوا "كذلك كان آدم عليه السلام فى البداية بهذه الصفة يحفظ أسماء الحروف ويتكلم باللفظ وينطق بالمعنى ويدل عليه"[٦١]. كما أكدوا على العلاقة من

---

[٥٧] المرجع السابق، جـ٣، ص١٢٢.

[٥٨] المرجع السابق، جـ٣، ص١٢٢.

[٥٩] المرجع السابق، جـ٣، ص١٢٣.

[٦٠] هذه الرسالة تناولوا فيها من أسرار اللغة الكثير وبينوا فيها أصل اللغة من خلال طريقى التوفيق والاصطلاح كما تناولوا فيها بين الحين والآخر "اللفظ والمعنى" واعتبروا البحث فى اللفظ والمعنى مقدمة أساسية للمنطق مثل ما كان المدخل عند ابن سينا كما أنهم مهدوا للبحث فى القضايا المنطقية بالبحث فى أصل الجملة اللغوية وأقروا فى هذه الرسالة "أن الكلام صفة منطقية". نشرت هذه الرسالة ضمن الرسائل فى الجزء الثالث من ص٤٨: ص١٧٦.

[٦١] إخوان الصفا "الرسائل" رسالة فى اختلاف اللغات، جـ٣، ص١٥١.

خلا فضيلة "النطق، وقوة اللفظ"[٦٢] تأثر فى المعنى نفسه إذ رأو من فضيلة النطق أنه كاد أن يكون مطابقا للموجودات كلها كالعدد للمعدودات .. ودليلهم على ذلك كثرة اللغات واختلاف الأقاويل وفن تصاريف الكلام.

ولهذا السبب يرى إخوان الصفا بيان ما فى المنطق من وظائف للفكر الإنسانى واعتبروه وسيلة تسهل على الإنسان فهم اللغات المختلفة والأقاويل، ولأن الكلام لا يعرفه إلا الله عز وجل لكن من الممكن أن يعرف الإنسان جزءا منه بمعرفته المنطق ليكون مدخلا للفهم. وهكذا ظهرت عندهم العلاقة بين اللفظ والمعنى بشكل قوى ومن أهم مظاهر هذه العلاقة حسب ما رأى إخوان الصفا مما عرفوه "بالنطق اللفظى" الذى جاء بعد أن قسموا النطق إلى قسمين "فكرى" و"لفظى" والذى أدى إلى ظهور "المنطق اللغوى" عندهم والذى اعتبرناه ذا صلة وثيقة ببحثنا لأنهم بدأوه بالبحث فى اللفظ والمعنى والعلاقة بينهما.

وربطوه بما يعرف بالمنطق الفلسفى فى قولهم: "واعلم أن النظر فى هذا المنطق والبحث عنه ومعرفة كيفية إدراك النفس معايير الموجودات فى ذاتها بطريقة الحواس وكيفية انقداح المعانى فى فكرها من جهة العقل الذى يسمى الوحى والإلهام، وعبارتهم عنها بألفاظ بأى لغة كانت يسمى علم المنطق الفلسفى"[٦٣]. وهو ما ذهب إليه أيضا وكما سبق أن رأينا الفارابى. ولما كان النطق اللفظى ما إلا عملا جسمانيا ظاهرا جليا محسوسا، وضع بين الناس لكى يعبر به كل إنسان عما فى نفسه من المعانى لغيره من الناس السائلين عنه "كان ذلك بثبات لعلاقة اللفظ بالمعنى حيث كان اللفظ معبرا عن المعنى ولفهم المعنى لابد من لفظ يعبر عنه. وهذا سبب ظهور الألفاظ المعبرة التى لابد أن تعرف تركيبها وينقسم اللفظ إلى حروف وهى ثلاثة أنواع:

-الحروف الفكرية وهى تعبر عن صورة روحانية فى أفكار النفوس.

-الحروف اللفظية وهى أصوات محمولة فى الهواء.

-الحروف الخطية وهى نقوش خطت بالأقلام.

---

[٦٢] أوردوا فى بيان قوة اللفظ بيوتا شعرية لم نتأكد من أنها لهم أو لغيرهم لأنهم لم يوضحوا ذلك جاء منها:

لفظ يثبت فى النفوس مهابة ... يكفى كفاية قائد القواد

لا تبلغ الأسياف باستهلاكها ... ما تبلغ الأقلام بالإيعاد

[٦٣] إخوان الصفا "الرسائل" جـ١، ص١٣٢.

أنواع الحروف الثلاثة ارتبطت معا بطريقة جميلة فـ "الحروف الخطية إنما وضعت سمات ليستدل بها على الحروف اللفظية. والحروف اللفظية وضعت سمات ليستدل بها على الحروف الفكرية والحروف الفكرية هى الأصل"[٦٤]. إذن المعنى هو الأصل والألفاظ تعبر عن الأصل الذى هو المعنى.

وعندما تكون "اللغة ألفاظ" واللفظ ينقسم فى التقسيم السابق ثلاثة أنواع من الحروف إذن فاللغة بمنظورها التركيبى تتركب منطقيا من فكر، وصوت، ونقش. وتكاتفت هذه الأنواع وكونت لغة مترابطة يستعملها الإنسان فى حياته العادية وحياته العملية لأنها ذات دلالات تشير إلى التكوين العلمى للأشياء ظاهريا، وباطنيا، وهو ما اتجه إليه المنطق فى قسمه الأول وهو التصور الذى بناه على علاقة اللفظ بالمعنى.

إن حدوث التكامل بين هذه الجزئيات أو التوافق فيما بينها يتطلب نسقا عقليا يقوم بهذه المهمة. فالمنطق من خلال عقلا نيته استطاع أن يقوم بها. مع إدراكه لأهمية التركيب اللغوى فالتعبير عن الفكر بلفظ أو خط يكونان فى مستوى واحد من الواقعية. معنى ذلك يفهم القارئ المعنى المراد بواسطة الصوت الذى هو لفظ أو الحروف المكتوبة عندما يقرأها. فالتكامل بين اللغة والمنطق واضح، والمنطق بصفة خاصة لم يهمل مهمة اللغة فى مثل هذا الدور. وموضوع الصلة بين اللفظ والمعنى تناوله جل فلاسفة المسلمين، وبما أن الأصوات تحولت إلى ألفاظ بفعل الإنسان لتدل على معانى فى نفسه باعتبارها "مركبات من حروف يركبها الإنسان وأنها وإن كانت تدل لا بالتواطؤ فلا يجب أن تكون دلالتها بالتواطؤ سلبها من كونها ألفاظا "شيئا"، "فإنها وإن لم تدل أصلا كانت ألفاظ لأنها مؤلفة تأليفا اختياريا من حروف وليس دلالتها من حيث الصوت .. أن تكون لفظا"[٦٥]. ولأن الألفاظ التى تقال على الأشياء بالتواطؤ فقد لا تكون معبرة تعبيرا صحيحا. وهو السبب الذى جعل ابن سينا يأتى بهذا النص تأكيدا منه على أن اللفظ الذى تكون دلالته بالتواطؤ لا يسلبه أن يكون لفظا سواء بالطبيعة أو بالتواطؤ، وتقديرا لذلك تكون الألفاظ ذات علاقة بالمعنى من خلال ما قيل على المعنى من لفظ مطابق له

---

(٦٤) المرجع السابق "الرسائل" جـ١، ص١٩٣.

(٦٥) انظر ابن سينا، الشفاء "المدخل" ص٧.

"وإن الشئ إنما هو لفظ لأنه مؤلف من حروف مقطعة عن أصوات"[٦٦]. فكل ما هو مؤلف من حروف تكون بينها علاقة بها يتكون اللفظ وكل صوت يتكون بهذه الطريقة نستطيع أن نقول عنه لفظ يدل على معنى حتى وإن كان بالتواطؤ و"الاصطلاح".

ويقول ابن سينا فى الشفاء:

"ولأن بين اللفظ والمعنى علاقة ما أقول للشئ وجود فى الأعيان. ووجود فى الأذهان ووجود فى العبارة، ووجود فى الكتابة"[٦٧]. فالمراتب الوجودية للأشياء توافق لوجوده فى الذهن، وهذه العلاقة يرى ابن سينا وجودها ولكن قد لا تكون طبيعية وإنما هى بالتواطؤ، وبما أن هناك علاقة بين اللفظ والمعنى فربما أثرت أحوال فى اللفظ فى أحوال المعنى. فما يعرض للألفاظ من سلب أو إيجاب تتعرض له المعانى ولكن ربما ذلك يؤثر فى إقرار العلاقة بين اللفظ والمعنى لأن ما يعرض للفظ لابد بالضرورة أن يعرض له المعنى وربما ذلك يؤثر فى إقرار العلاقة بين اللفظ والمعنى.

وبما أن ما يعرض للفظ لابد بالضرورة أن يعرض المعنى له فعلى المنطقى أن يكون دقيقا فى لغته التى يستعملها لأنه قد يتغير حال المعنى من جراء ما يعرض للفظ وهذه مشكلة لغوية "فعليه أن يثنيه إلى ذلك والمثال على ذلك كدلالة (لا التعريف) فى لغة العرب على استغراق الجنس ومحمول الطبيعة ودلالة (إنما) هو على مساواة حدى الاثنين ودلالة (صيغة السلب الكلى) على المعنى"[٦٨]. فرؤية ابن سينا للعلاقة بين اللفظ والمعنى وضحت الإشكالية التى يسببها الاستعمال الخاطئ للغة والمطلوب هو الفهم الصحيح للعلاقة التى تربط اللفظ بالمعنى حتى تتكون اللغة عند الإنسان خالية من الألفاظ المشككة والمغلطة، التى توقع فى الخطأ. وتعبير اللفظ عن المعنى هو الطريق الصحيح لبناء لغة صحيحة، وهذا ما دفع علماء اللغة لإنشاء علم النحو لضبط كلمات اللغة وفهمها فهما صحيحا مع مطابقتها لقواعد المنطق الذى انبنى على القسمة المشهورة "تصور" و"تصديق" يوافق "اللفظ"، و"المعنى" فكل تصديق هو تصور. إذن فلابد أن يكون اللفظ يطابق المعنى، وإذا تم ذلك نقول هذه لغة صحيحة خالية من التناقض، وهو ما جعل ابن سينا ينظر إلى

---

(٦٦) المرجع السابق، ص٧.

(٦٧) انظر ابن سينا "الإشارات والتنبيهات" تحقيق سليمان دنيا ص١٣١.

(٦٨) انظر ابن سينا "الشفاء"، المدخل، ص٦١.

الألفاظ باعتبار ضرورتها من جهة المخاطبة والمحاورة مع تأكيده على أهمية المعانى مقرونة بألفاظها[٦٩]. واقتران الألفاظ لمعانيها يجعل العلاقة مؤكدة. والتعبير عن المعانى بالألفاظ شئ لابد منه فى الكلام وقد نجد قولا للجرجانى فى النحو يشبه كلام ابن سينا إذ يقول: "قد علم أن الألفاظ مغلقة على ما فيها حتى يكون الإعراب هو الذى يفتحها وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج"[٧٠]. هذا دليل على أن المعانى تتعلق بالألفاظ التى تخرجها إلى الوجود والجرجانى نفسه أتى بهذا القول فى سياق حديث عن دور النحو باعتباره يبدأ بالألفاظ المتصلة بمعانيها، وهذه المعانى التى قال عنها "الأغراض" لا تتحقق للأعيان إلا بألفاظ تأتى وتقوم بإخراجها أو بتحقيقها وقد أثبت الجرجانى أيضا فى أن "الخبر" فى الجملة، والصفة للموصوف ألفاظ تثبت المعنى، ويعنى ذلك تعلق المعنى باللفظ، "وأن الخبر والصفة والحال هذه الثلاثة تتفق فى تحقيقها لثبوت المعنى للشئ"[٧١]. فأعلم أن اللفظ فى اللغة كاللفظ فى المنطق من ناحية ارتباطه بالمعنى ولا يستقيم الكلام فى اللغة ولا تتسق المعانى المعقولة فى المنطق إلا بهذا الارتباط الذى يكون فى طبيعة المركب. واللفظ المفرد يقابله معنى مفرد مثل لفظ "إنسان" ولكى يكون مفهوما لابد من تطابق معناه فى النفس مع التلفظ باسمه. فما أن تسمع هذا اللفظ حتى يتداعىَ إلى ذهنك تصور معناه حين سماعك للمتلفظ به والجرجانى فى كثير من أجزاء كتابه "الإعجاز" أثبت العلاقة كما حمل على نفسه مهمة الرد على من لا يقر بهذه العلاقة ففى رده على القاضى عبد الجبار المعتزلى فى مسألة "اللفظ" يقول: "فماذا دعا القدماء إلى أن قسموا الفضيلة بين المعنى واللفظ فقالوا: "معنى لطيف ولفظ شريف" .. وحتى قال أهل الفطر "إن المعانى لا تتزايد دائما تزايد الألفاظ"[٧٢]. وفى هذين القولين فصل واضح بين اللفظ والمعنى وهو ما لا يريده الجرجانى، وإنما يريد إثبات الصلة بين اللفظ والمعنى من أجل أن تتضح صورة الكلام "وأن المتكلم ينطق بالألفاظ فى نفسه وأن يجدها فيها على الحقيقة"[٧٣]. فمعانى الأشياء موجودة

---

(٦٩) الجرجانى "دلائل الإعجاز"، ص٢٨.

(٧٠) المرجع السابق ص٣٥.

(٧١) المرجع السابق، ص٣١.

(٧٢) المرجع السابق، ص٦٥.

(٧٣) المرجع السابق، ص٤١٦.

فى النفس ولا تظهر إلى الخارج إلا بالألفاظ المعبرة عنها، وأثبت الجرجانى أن المعانى تسبق الألفاظ بالضرورة وإذا لم يكن ذلك فمن أين لنا أن نقول إنه إذا فكر كان تفكيره فيها؟. هكذا وجدنا الجرجانى يوافق ابن سينا والفلاسفة الآخرين فى علاقة اللفظ بالمعنى وهو دليل اتفاق اللغة مع المنطق فى أصل الألفاظ والمعانى ووجودها، وهو من أهم الأصول فيها.

وبانتقالنا إلى الإمام الغزالى للوقوف على رأيه فى موضوع الصلة بين اللفظ والمعنى نجده هو الآخر يقول بها ويثبتها فى جل كتبه. فكتابه "معيار العلم" جاء من أجل مبحث الألفاظ لما له من أهمية كبيرة فى المنطق واللغة، وتحديد الألفاظ فى أى علم أمر مهم حيث يقول: "إن السبب الرئيس فى وجود مبحث "الألفاظ" بالذات فى المنطق هو عندما كان المنطق يبحث فى المعانى الذاتية وهذه المعانى لا تتضح إلا بالألفاظ المعبرة عنها إذا لجأ المناطقة للبحث فى الألفاظ"[٢٤]. ثم تدرج فى موضوع البحث فى الألفاظ وتعرض ضمن ذلك إلى بيان "العلم" من خلال رؤيته، للفظ، فالعلم "تصور"، "وتصديق" فالتصور فى العلم "بالإنسان" بما هو "إنسان" و"الشجر" بما هو "شجر" فإنك تفهم الإنسان والحجر فهما تصوريا لذاتهما. ثم يأتى الحكم الذى هو التصديق عن طريق إصدار الحكم عن اللفظ من ناحية السلب والإيجاب فيعرف هذا بالتصديق، ثم حدد الغزالى طريق الوصول إلى التصور بالقول الشارح الذى منه "الحد" و"الرسم" والوصول إلى التصديق هو الحجة[*]. الذى منه قياس ومنه "استقراء" وفى هذه الجزئية بين الغزالى أقسام المنطق الرئيسة وأكد لنا بذلك أهمية اللفظ فى بناء المنطق وقد تناول ما أسماه "القول الشارح" وظهر فيه اتجاه الغزالى اللغوى لأنه "قام بتوضيح الأشياء عن طريق اللغة

---

[٢٤] الغزالى "معيار العلم" ص ٤٠.

[*] اتفق مع الغزالى فى هذه الرؤية البيجورى فى حاشيته على مختصر المنطق للشيخ محمد بن يوسف السنوسى إذ يقول أن المكتوب الذى يطلب عمله مختصر فى نوعين "التصور والتصديق"، وأن الطريقة الموصلة لمعرفة المجهول من التصورات هى التكوينات والطريقة الموصلة لمعرفة المجهول من التصديقات هى الجمع والتعريفات ولابد من أجزاء تتركب منها وهى الكليات الخمس وكذلك الحجج لابد لها من أجزاء تركب منها وهى القضايا. انظر حاشية البيجورى على مختصر محمد السنوسى، ص ص٢١ – ٢٢ انظر أيضا شرح الشيخ حسن القويسنى على السلم فى المنطق، ص ص٢، ٣ وقد أشار صاحب هذا الشرح إلى موضوع النسبة بين اللفظ والمعنى.

أى طريق الأدوات الاستفسارية التى تبحث عن الجوهر فى الشئ"[٧٥]. مثل ما هو الشئ؟ كيف هو؟ كم هو؟ فهى تعتبر أدوات منطقية إلى جانب لغويتها. ثم أكد اتجاهه اللغوى بقوله: "كل موضوع أو محمول يذكر فى قضية فهو لفظ يدل لا محالة على معنى"[٧٦] وبتأكيده المستمر على تلاحم المنطق باللغة من خلال اللفظ الذى يعبر عن معنى حول المنطق إلى اللغة لغرض إيجاد ما يخدم هدفه الرئيسى وهو بيان المعنى فى الشئ. ويرمى بنا البحث فى رأى الغزالى إلى الوقوف على آرائه المتصلة فى دلالة الألفاظ على المعانى وسنقوم بتقديمها فى موضعها ولعل من الواضح أن موقف الغزالى المنطقى من اللفظ الذى رآه متعلقا بالمعنى ولبناء جميع جزئيات المنطق كان لابد له من الاعتماد على هذه العلاقة فأقسام المنطق التى تمثلت فى التصور والتصديق والاستدلال والقياس أساس جميعها "اللفظ".

فاللفظ يكون "تصورا" بإفراده ويكون "تصديقا" باجتماعه، ويكون بحثا عن حقيقة الشئ قياسا أو استدلال فتحول اللفظ هنا من حقل اللغة إلى حقل المنطق بإشارته إلى الجزئيات السابقة. ومن أهم ما يميز الإمام الغزالى فى مبحث الألفاظ أنه ضم كل ما يتعلق باللفظ من الناحية اللغوية والناحية المنطقية فى تقسيم تكون من ستة أنواع تم حصرها فيما يلى:

١- دلالة اللفظ على المعنى.

٢- قسمة اللفظ إلى عموم وخصوص.

٣- المراتب التى يوجد فيها اللفظ.

٤- انقسامه إلى مفرد ومركب.

٥- قسمة اللفظ فى ذاته (اسم - فعل - حرف).

٦- فى نسبة الألفاظ إلى المعانى.

وكما يقسم الغزالى اللفظ إلى ستة ألفاظ يقوم أيضا بتقسيم المعنى إلى ستة أقسام تتبع اللفظ ويعتبر ما قدمه الغزالى تأكيدا على علاقة اللفظ بالمعنى[٧٧].

وقسمته للمعنى جاءت مقابلة لقسمة اللفظ على النحو التالى:

---

[٧٥] الغزالى المرجع السابق ص٢٠٤.

[٧٦] المرجع السابق، ص٥٥ - ٥٩.

[٧٧] الغزالى، المرجع السابق ص٦٠ - ٧٥.

ومن تقابل قسمة اللفظ مع قسمة المعنى، يتضح رأى الغزالى فى علاقة اللفظ بالمعنى.

قسمة اللفظ	قسمة المعنى
١- دلالة اللفظ على المعنى ٢- العموم والخصوص ٣- مراتب وجود اللفظ ٤- انقسام اللفظ إلى مفرد ومركب ٥- قسمة اللفظ فى ذاته (اسم، فعل، حرف) ٦- فى نسبة الألفاظ إلى المعانى	١- تدل على نسبة الموجودات إلى مدركاتنا ولها قسمان: أ- المحسوسة ب- المعقولة ٢- الموجودات لها عموم وخصوص. ٣- الموجودات باعتبار التعيين وعدم التعيين. ٤- فى نسبة المعانى بعضها إلى بعض. ٥- للذاتى فى نفسه (جنس، نوع، فصل) وللعرض فى نفسه (عرض خاص، عرض عام) وكلها جوهر، وعرض. ٦- يقابلها أصناف الحقائق المذكورة فى جواب السائل عن الماهية.

والأمر واضح لا شك فيه، ويعد الإمام الغزالى من المتحمسين للقول بهذه العلاقة، فإن لكل لفظ معناه وأنه يتعرض لما يتعرض له اللفظ من قسمة، فدلالة اللفظ على المعنى قابلها نسبة الموجدات إلى مدركاتنا المحسوسة، والمعقولة، وأثبت هذا التقابل كما رأينا إلى آخر القسمة، كما أن عمل الغزالى يوضح لنا اتجاه اللغة إلى العقل، فهى عقلية أيضا، لا لفظية. إذ يوافق هذا الاتجاه ما قدمه الجاحظ مشيرا إلى علاقة اللفظ بالمعنى قائلا: "إن المعانى مالم تحددها أسماؤها تبقى ممتدة، مطلقة وغير محدودة"[٢٨]. فعمل الأسماء حسب رأى الجاحظ هو تحديد المعانى، والأسماء فى حقيقتها ألفاظ، فتحديد الألفاظ للمعانى هو ذاته العلاقة بين اللفظ ومعناه.

وعن علاقة اللفظ بالمعنى عند ابن حزم الأندلسى فهى قائمة وأقرها من زاوية الاسم ومسماه: إذ "لابد من وقوع الأسماء على المسميات"[٢٩]. فنص ابن حزم يدل على العلاقة الوثيقة بين طبيعة اللفظ وطبيعة المعنى. وأكده فى موضوع آخر

---

[٢٨] الجاحظ "البيان والتبين"، تحقيق عبد السلام هارون، ط٣، جـ٤، ص٨١.

[٢٩] ابن حزم، "الإحكام فى أصول الأحكام"، جـ١، ص١٩٩.

تعبيرا عن اتجاهه اللغوى، وبالتحديد من خلال وظيفة اللغة حيث يقول: "مثلما خلق الله الكون أنواعا ذات طبائع محددة وضع اللغة كلمات وألفاظ قصد التفاهم والبيان، والأسماء هى وسيلة للتعبير عن المعانى التى علقت بها وسميت بها لا عما لم يعلق عليها، ولا سمى به"[٨٠]. فالأسماء فى علاقاتها بمسمياتها هى تعبير عن المعانى التى وضعت لها، وهى خاصة بمسمياتها، وكل لفظ موجود يقابله معنى، فتقسيم الله للأنواع تبعه تقسيم ووضع كلمات وألفاظ فى حيز هذه الأنواع ولا فصل بينهما.

ذلك لأن اللغة عند ابن حزم خرجت من أصل واحد، وهى ألفاظ خلقها الله ويستخدمها الإنسان ليعبر بها عما يدور بداخله من معان، وإذا كانت وسيلة التعبير مختلفة من لغة لأخرى، فإن المعانى واحدة بين جميع الأمم، ولهذا يحذر ابن حزم عن حمل اللفظ على غير ما وضع له من قبل الله عز وجل فلفظ "الإنسان" وضع على الجسم الذى يحمله، فلا يتم نقله إلى جسم آخر، وفى ذلك منع استعمال لفظ على عدة معانى: فـ "لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذى رتب للعبارة عنه .."[٨١]. فالحقائق لا توجد وجودا خارجيا إلا بواسطة اللفظ الذى يقوم بإظهارها للوجود الخارجى، فالألفاظ إذن دالة على معان خصت بها، وهى الواسطة التى نعرف بها حقائق الأشياء.

والجدير بالذكر أن مسألة علاقة اللفظ بالمعنى تذكر بمسألة التعريف، وهى إشكالية جديدة تعرف بإشكالية "اللفظ والتعريف"، وهى مسألة تطبيقية لعلاقة اللفظ بالمعنى، وذلك لأن فى التعريف لابد من لفظ يدل على معنى يراد تعريفه، وهو لصيق به، وهذا ما سنعرض له فى الفصل الخاص بالتعريف لأنه مشكلة احتوت على اللفظ والمعنى، ولحلها أصبح التأكيد على العلاقة شيئا مهما لأن اللفظ ينتمى إلى فئة "الكلام" و"المعنى" ينتمى إلى الأشياء والمشكلة هنا متشبعة الاتجاهات، فهى من ناحية مشكلة لغوية ومن ناحية أخرىمشكلة عقلية، ولم تتم السيطرة عليها إلا بعد معرفة ارتباط اللفظ بمعناه، وهذا بيت القصيد.

كما أن الحديث عن اللفظ وعلاقته بالمعنى ينقلنا إلى النظر فى آراء اللغويين فى هذه المسألة، فالناظر فى كتب اللغة يجد إشارات صريحة للغويين

---

[٨٠] ابن حزم، "التقريب لحد المنطق، ص٤.

[٨١] المرجع السابق، ص٦.

والنحاة لقولهم بصلة اللفظ بالمعنى، وبما أننا ركزنا في جزيئات بحثنا على آراء ابن جني، فله في هذا الموضوع رأى تناوله تحت عنوان "باب الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني"[٨٢]. فيقول: "إن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها، وتلاحظ أحكامها بالشعر تارة، وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلف استمرارها، فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها وأفخم قدرا في نفوسها"[٨٣]. باللفظ عند العرب ذو صلة وثيقة بالمعنى في جميع أجزاء لغتها، وأكد ابن جني على ذلك في باب آخر سماه "باب في تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني" وفيه إظهار لعلاقة اللفظ بالمعنى في اللغة العربية إذ يقول: "هذا غور من العربية لا ينتصف منه ولا يكاد يحاط به، وأكثر كلام العرب عليه وإن كان غفلا سهوا عنه"[٨٤]. وقد قام ابن جني بتفصيله وبيان أجزاءه التي كلها انصبت على إثبات العلاقة في اللغة العربية بين اللفظ ومعناه وأهمية ذلك في بناء الكلام.

فاللفظ عند العرب ذو صلة وثيقة بالمعنى وهذا ما أثبته نحاة العربية منهم (الخليل وسيبويه)، فالألفاظ العربية الظاهرة بقوتها تشير إلى معاني أقوى منها، وهي تعبر عنها، ويدلل على ذلك عنايتها بألفاظها لأنها كانت عنوان معانيها، وطريقا إلى إظهار أغراضها ومراميها "أصلحوها ورتبوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها ليكون ذلك أوقع لها في السمع وأذهب بها في الدلالة على القصد .."[٨٥]. فجاءت عنايتهم بالألفاظ لغرض إظهار المعاني إظهارا قويا، ورأو أنه كلما كان اللفظ قويا كانت دلالته على المعنى قوية، وعنايتهم باللفظ لم تكن حد مقصدهم، وإنما القصد الأساس إظهار المعنى بلفظ معبر عنه "فلا ترين أن العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ بل عندنا تكون خدمة منهم للمعاني، وتنويه بها، وتشريف منها"[٨٦]. ودل على ذلك قول رسول الله ﷺ: "إن من الشعر لحكما، وإن من البيان لسحرا"[٨٧].

---

[٨٢] ابن جني "الخصائص"،جـ١، ص٢١٦ وما بعدها.

[٨٣] المرجع السابق، جـ١، ص٢١٧.

[٨٤] المرجع السابق، جـ٢، ص١٤٧.

[٨٥] ابن جني، المرجع السابق، جـ١، ص٢١٦ – ٢١٧.

[٨٦] المرجع السابق، جـ١، ص٢١٨.

[٨٧] رواه أحمد في مسنده، وأبو داوود، وأورده ابن جني في "الخصائص" جـ١، ص٢٢١.

ولم يسمح العرب لأنفسهم باستخدام ألفاظ فارغة المحتوى أو ألفاظ لا تعبر عن معنى، والدليل على ذلك ما أقروه من إنجاز لحمل ألفاظ قوية موجزة على معان قوية، وكما سبق وأن قلنا أن العرب عندهم المعانى أشرف من الألفاظ، وكان هذا دليلا قاطعا على اهتمامهم بالمعنى ومحاولة منهم لنفى القول الذى رميت به اللغة العربية بأنها لا تهتم بالمعنى، وأقوى دليل على ذلك تقديمهم لحروف المعنى أول الكلمة، كتقديم حروف المضارع فى أول الفعل.

وهكذا اتضح اهتمام اللغة العربية بمسألة علاقة اللفظ بالمعنى، والأدلة على ذلك كثيرة ولكننا اكتفينا بما ورد عند ابن جنى، وأعتبرناه مثلا حيا لإظهار المسألة، مع استناده على شيخ النحاة "سيبويه". حيث يذكره بين الحين والآخر. واللغة لا تهتم بالألفاظ على أنها ألفاظ فقط، بل تتجه إليها من أجل الوصول إلى المعنى الذى وراءها، وهو هدفها الرئيس فى العملية كلها، "فكانت الألفاظ للمعانى أزقة وعليها أدلة، وإليها موصلة، وعلى المراد منها محصلة"[٨٨].

واهتمام لغوى العرب ونحاتهم بموضوع علاقة اللفظ بالمعنى كان له عظيم الأثر على الفلاسفة المسلمين ودل على ذلك قول أبى البركات البغدادى إن "كل لفظ يجرى بين الناس فى مفاوضاتهم ومحاوراتهم فله معنى فى ذهن قائله، هو الذى دل به عليه، ومفهوم فى ذهن سامعه هو الذى يستدل به عليه، وقد يدل اللفظ عند السامع على معناه المقصود عند القائل كما يفهم الحيوان الناطق من لفظة الإنسان"[٨٩]. إذن فاللفظ من خلال النص يكون مطابقا فى الحديث للمعنى الذى يقابله فى نفس المتكلم، ونفس السامع، ومن الواضح من خلال تناولنا لعلاقة اللفظ بالمعنى أن لهذه العلاقة أثرا قويا على بناء وفهم اللغة المتداولة بين الناس، وعلى الاتفاق فيما بينهم على وضع الألفاظ ذات الدلالة على المعنى، كما أن هذه العلاقة تساهم فى بناء الدلالة (السيمانطيقا) من ناحية، والمنطق من ناحية بناء المعقولات المعبر عنها بألفاظ تشير إلى حقيقتها، فلفظ "إنسان" مثلا يشير إلى حقيقة الكائن الحى الذى من خلاله نعرف بأنه "حيوان ناطق"، فاللفظ عبر عن معنى فى ذهن سامعه، فلهذا قيل عن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة أبدية لا تنفصل، والجدير

---

[٨٨] ابن جنى "الخصائص"، جـ١، ص٣١٣.

[٨٩] أبو البركات البغدادى "المعتبر"، ص٨.

بالذكر أن اللغة سواء كانت توقيفية أم اصطلاحية قامت على هذه العلاقة، أيضا المنطق نفسه فى دراسته للفظ وجد نفسه أمام هذه العلاقة التى حققت له الكثير من الوضوح فى المعانى التى هى أصلا تشكل مجاله الأساس.

ونستطيع القول بعدما أوضحنا مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى إنه يأتى دور دراسة موضوع "الكلام" الذى شكل جزئية مهمة به فى دراسة الألفاظ سواء عند اللغويين أو عند المناطقة، وخاصة ونحن نقتفى أثر العلاقة بين المنطق واللغة "فالكلام" تناوله اللغويون والفلاسفة كل فى مجاله، وهذا ما سنقوم به فى الفقرة التالية:

أما عن نتيجة عرضنا لهذه العلاقة التى تحقق فيها الغرض الذى توخيناه وهو فهم أصل الوجود اللفظى، توصلنا إلى حد ما إلى أن اللفظ والمعنى يمثلان فى اللغة والمنطق العنصر الأساس، وارتباطهما معا حقق بناء لبنة واحدة فى التعبير، فإذا أحضرت اللفظ بالنطق فكأنك أحضرت المعنى نفسه.

ومن هنا فهمنا كيف يؤثر هذا الارتباط على تفكير الإنسان بينه وبين نفسه ألا ترى نفسك عندما تحضر أى معنى كان فى ذهنك لابد أن تحضر معه لفظة أيضا؟ بل أكثر من ذلك تتكون انتقالاتك الذهنية من معنى إلى معنى بتوسط إحضارك لألفاظها فى الذهن، فلا ينفك غالبا تفكيرنا فى أى أمر عن تخيل الألفاظ، وتصورها كأنما نتحدث إلى نفوسنا ونناجيها بالألفاظ التى نتخيلها، فنرتب الألفاظ فى أذهاننا، وعلى طبقها نرتب المعانى، وتفصيلاتها كما لو كنا نتكلم مع غيرنا، وهو ما ينطبق عليه قول الطوسى فى شرح إشارات ابن سينا: "الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية، وذلك رسوخ العلاقة المذكورة تشير إلى علاقة اللفظ بالمعنى فى الأذهان"[٩٠]. هذه إشارة صريحة لأهمية صلة اللفظ بالمعنى وهى نتيجة حتمية لأثر العلاقة فى النطق والتفكير، وأرى تجسيدا لذلك فيما يقوله ابن سينا: "فما يخرج بالصوت يدل على ما فى النفس، وهى التى تسمى آثارا، والتى فى النفس تدل على الأمور هى التى تسمى معانى أى مقاصد للنفس"[٩١]. وفى هذا المقام لابد من القول بأنه من الضرورى لتركيب الأفكار الصحيحة لطالب العلوم أن يحسن معرفة أحوال

---

(٩٠) انظر ابن سينا "الإشارات والتنبيهات"، مقدمة الطوسى، محقق وشارح هذا الكتاب، ص٤.

(٩١) ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات"، ص٦، وانظر أيضا شرح العبارة لابن سينا، ص٣.

الألفاظ من وجهة عامة، وكان لزاما على المنطقى أن يبحث فيها كمقدمة لعلم المنطق، ويستعين بها على تنظيم أفكاره.

رابعا: الكلام — والكلمة

ينطوى "مصطلح الكلام" فى المعاجم اللغوية تحت مادة "الكلم"، وله عدة مدلولات تبدأ من حروف الهجاء التى تتمثل فى قولك "ألف" أو "باء" أو "تاء".. إلخ، إذ تعرف هذه الحروف بالكلمات. كما تدل الكلمة على اللفظة الواحدة ذات المعنى وعلى تعدد الكلمات أيضا، وعند العرب تطلق الكلمة على عدة مواضيع لغوية مثل القصيدة والخطبة ويدل على هذا التعريف الاصطلاحى كلام أبى البركات الأنبارى إذ يقول: "إن الكلام مأخوذ من الكلم وهو الجرح لأنه يؤثر فى السامع كما يؤثر الجرح"[٩٢]. فالأنبارى هنا رآه من باب الأثر لأنه يؤثر فى السامع فيهمه، وهذه وجهة نظر لغوية أطلقها أحد اللغويين على الكلمة، فيرون أن كل صوت يؤثر فهو كلام. فإن الحكم لم يكن دائم الصحة، لأنه قد يوجد كلام تسمعه ولكن لا تفهمه فهو غير مؤثر بالنسبة لك، ويرجع هذا إلى اختلاف اللغات، فالأصوات والكلمات فى اللغات تختلف، وهو أصل المشكلة التى أردنا أن نعالجها فى علاقة المنطق باللغة، وهو ما رمى إليه أيضا فلاسفة المسلمين، لأن الاختلاف فى اللغات لا يقابله اختلاف فى المنطق فكل ما فى المنطق يتفق عليه الجميع لأن المعانى واحدة، والألفاظ التى تعبر عن المعنى هى المختلفة فمثلا كلمة "رجل" فى العربية، هى (man فى الإنجليزية) و(homme فى الفرنسية) تختلف الكلمة كلفظ ونطق وحروف ولكنها ذات معنى واحد. وهكذا فى سائر الكلمات وسائر اللغات.

وقد عرف اللغويون والنحاة "الكلم"، وابتعدوا فى تعريفهم المعجمى للمصطلح فهم يقصرون رأيهم على أن الكلام أكثر من كلمة تفيد معنى السكوت عليه. فيقول الرمانى هو: "ما كان من الحروف دالا بتأليفه على معنى"[٩٣]. فالمؤلف من حروف ويدل على معنى يقال عليه "الكلام" إذن هو مركب دو معنى، كما يرى ابن جنى "بأن الكلام إنما هو فى لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها المستغنية

---

(٩٢) أبو البركات الأنبارى، "منثور الفوائد"، تحقيق حاتم صالح الضامن، ص٢٣.

(٩٣) ابن الرمانى، "كتاب الحد فى النحو"، ص٤٢.

عن غيرها، وهى التى يسميها أهل هذه الصناعة الجمل على اختلاف تركيبها"[٩٤]. وهناك من ينعت "الكلام" "بالقول" ولم يفرق بينهما، وهو ما اضطر ابن جنى أن يرد عليه قائلا: "ثبت أن القول عندنا أوسع من الكلام تصرفا، وأنه قد يقع على الجزء الواحد، وعلى الجملة، وعلى اعتقاد ورأى لا لفظ أو جرس"[٩٥]. فالكلام حسب رأى ابن جنى يقال على اللفظ، وعلى الجملة على السواء، ويتفق معه ابن فارس فهو عنده "ما سمع وفهم وذلك كقولنا (قام زيد) و(ذهب عمرو)، وقال قوم أنه حروف مؤلفة دالة على معنى، والقولان عندنا متقاربان لأن المسموع المفهوم لا يكاد يكون إلا بحروف مؤلفة"[٩٦].

فالتعريفان السابقان فيهما نوع من التحديد لمعنى الكلام بشرط فهمه، إلا أننا لا نرى أن يكون شرطا فى الكلام لأنك قد تسمع كلاما ولا تفهمه وبخاصة عندما يلقى على سمعك بلغة غير التى تفهمها، فهو فى حقيقته كلام ولكنك لا تفهمه، فشرط الفهم فى الكلام لا يتم إلا فى داخل لغة المتكلم، ويكون مركبا من حروف قائمة فى ذهن السامع، لأنك إذا ألقيت مجموعة حروف منفصلة أمام طفل حديث التعلم لا يستطيع تركيبها حتى تكون دالة، لكنك إذا أحضرت له "أسد" وقلت له "هذا حيوان" وهو، يعْرِف بالصورة أن هذا أسد فيفهمه لأنه اتفق مع ما فى ذهنه. لكن كلمة "أسد" المركبة من الحروف (ألف، وسين، ودال) بالنسبة له تشكل شيئا آخر، وهذه هى الحقيقة، لأن مركب وشكل الحيوان يختلف عن مركب وشكل "الكلمة"، مع انتماء كل منهما إلى مجموعته، ولكن الكلمة قيلت على الحيوان وارتسمت فى الذهن فهى تشير إلى هذا المعنى، وهكذا يكون الكلام مركبا ومفهوما.

أما ما اصطلح عليه النحاة فهو قريب لما نرمى إليه، فهم يشيرون إلى الكلام بأنه المركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى بعد أن خصوا الكلمة بالمعنى الذى تشير إليه.

ولابن سنان الخفاجى (ت٤١٥ هـ) رأى يخالف فيه من تقدم من اللغويين والنحاة إذ لا يشترط الفهم فى ما نطق ليكون كلاما – وهذا ما أثبتناه سابقا – وكان دليله على ذلك تقسيم اللغويين اللفظ إلى مهمل ومستعمل، كما أن الكلام عنده ما

---

[٩٤] ابن جنى "الخصائص"، جـ١ ص٣٢.

[٩٥] المرجع السابق، جـ١، ص٣٢ – ٣٣.

[٩٦] ابن فارس، "الصاحبى"، ص٧٨.

التعريف نفسه قائلا: "الكلام يقع على الألفاظ المنظومة، وعلى المعانى التى تحتها مجموعة"[٩٨]. فالكلام يقوم باتفاق اللفظ مع المعنى. وهذا الرأى ليس ببعيد عن رأى الفلاسفة.

ومن فلاسفة المسلمين الذين اهتموا بهذه القضية الفارابى، فأشار إليها تحت "علم اللسان" فجاءت إشارته للكلام فى معرض حديثه عن أقسام "علم اللسان" فيقول: "ثم من بعد هذا يعطى قوانين أمثلة الألفاظ المفردة، ويميز بين المثالات التى ليست مشتقة من شئ، وبين ما هى غير مشتقة، ويعطى أمثلة أصناف الألفاظ المشتقة، ويميز فى المثالات الأول بين ما هى منها مصادر وهى التى منها يعمل الكلم"[٩٩]. إذن "فالكلام" الذى أشار إليه الفارابى يتكون من المثالات الأول التى تعرف فى اللغة بالمصدر الذى هو نفسه يتكون من عدة حروف، وقد قدم الفارابى "الكلام" تحت قسم من أقسام علم اللسان وهو "علم قوانين الألفاظ المفردة"[١٠٠].

أما مصطلح "الكلام" فهو يختلف عن "الكلمة" فاصطلح النحاة عليها بأنها "اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع"[١٠١]. وهو اصطلاح لم يبعد كثيرا عما اصطلح عليه فلاسفة المسلمين فالفارابى يقول: "الكلمة لفظ مفرد دال على معنى مفرد يمكن أن يفهم بنفسه، وحده ويدل ببنيته لا بالعرض على الزمان المحصل الذى فيه ذلك المعنى"[١٠٢]. فالكلمة بما أنها لفظ مفرد معناها بالضرورة يكون وهى فى نفس الوقت لفظ يعبر عن معنى، كما اشترط الفارابى فى حد الكلمة بأن تكون دالة على الزمان لا بالعرض وإنما تكون دلالتها الصحيحة بالذات "فإن الزمان لا يفارق الكلمة أصلا"[١٠٣].

---

(٩٧) ابن سنان "سر الفصاحة"، ص٢٧.

(٩٨) الأصفهانى "مفردات الراغب"، ص٤٢٤.

(٩٩) الفارابى، "إحصاء العلوم"، ص٤٨.

(١٠٠) المرجع السابق، ص٥٠.

(١٠١) الزمخشرى "المفصل"، ص٦ انظر أيضا "الكافية" شرح رضى الدين، جـ١، ص٣.

(١٠٢) الفارابى "كتاب بارى أرمنياس (العبارة)، ضمن منطق الفارابى تحقيق رفيق العجم، ص١٣٣.

(١٠٣) الفارابى، المرجع السابق، ص١٣٤.

والكلمة عند الفارابى لها دلالتان: الدلالة الأولى/ دلالتها على زمان المعنى، والدلالة الثانية/ دلالتها على الموضوع الذى فيه المعنى، فمثلا قولنا "يمشى" ففى ذلك دلالة على المشى، وعلى الزمان الذى حدث فيه المشى، مضاف إليه الفاعل للمشى، فهى كلمة واحدة حملت ثلاثة دلالات، وهو ما عناه الفارابى بقوله: "وذلك قولنا يمشى، فإنه يدل على مشى، وزمان فيه المشى، وعلى الشئ الذى منه مشى"[١٠٤]. وإلى جانب الدلالات التى حملتها الكلمة من أجل أن تكون "كلمة" نجد لها خواص تميزها عن غيرها من أجزاء الكلام. فمن خواصها أنها عندما تكون خبرا لا تحتاج إلى شئ آخر يربطها بالمخبر عنه فهى رابطة لذاتها بالمخبر عنه، وذلك مثل قولنا "زيد يمشى"، والمخبر عنه هو ما يعرف فى المنطق بالموضوع أما الخبر تحمله الكلمة فهو المحمول. و"الكلمة" أيضا قد تكون مستقيمة، وقد تكون مائلة، فالمائلة هى التى تدل على الزمان الماضى أو المستقبل، والمستقيمة هى الدالة على الزمان الحاضر، وأنها تكون محصلة، وغير محصلة ويعنى ذلك تكون مثبتة ومنفية.

كما أورد الساوى فى البصائر "الكلمة" فيقول عنها أنها "لفظ مفرد على وجود لموضوع غير معين فى زمان من الأزمنة الثلاثة"[١٠٥]. مثل فعل ضرب فهو يدل على ضرب منسوب إلى فاعل غير معين فى زمان ماض، وقد اختلف النحويون مع المناطقة فى استعمالهم "للكلمة"، "فالكلمة يسميها النحويون فعلا، وليس كل ما يسمونه فعلا هو كلمة عند المنطقيين فإن، تمشى وأمشى ومشت كلها أفعال وليست كلها كلمات، لأن الكلمة لا يوجد لها جزء دال"[١٠٦]. فالحروف الزائدة على الفعل المتصرف تشير إلى معان أخرى فالتاء فى تمشى دلت على المخاطب، والهمزة فى أمشى تدل على المتكلم، وهذه أمور اهتم بها النحو أكثر من المنطق، لأن المنطقى عندما يتناول "اللفظ ككلمة لا يجزئها ولا يبحث فى تركيبها "بل يكفيه أن يعلم أنه من الممكن وجود لفظة دالة على معنى"[١٠٧]، أما النحوى فيبحث فى "الكلمة" على أنها دلت على زمن معين، ثم يبحث فى جزء آخر عن إعرابها.

---

(١٠٤) المرجع السابق، ص٧١.

(١٠٥) الساوى "البصائر"، ص٨٥.

(١٠٦) الفارابى "معيار العلم"، ص١٣٤.

(١٠٧) الساوى، "البصائر"، ص٨٨.

ويرى الجرجاني الكلمة بأنها "هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد، وهي عند أهل الحق ما يكنى به عن كل واحدة من الماهيات والأعيان بالكلمة المعنوية والعينية والخارجية بالكلمة الوجودية، والمجردات بالمفارقات"[١٠٨].

أما عن اتفاق النحاة مع المناطقة في تناولهم للكلمة فجاء في أن "الكلمة لفظ مفرد"، وإذا انتفت عنها صفة الإفراد فلا تعتبر كلمة، لأن المركب لا يكون كلمة.

وإذا نظرنا إلى الكلمة من ناحية "التحصيل" فهي تنقسم قسمين، كلمة محصلة، وكلمة غير محصلة فالمحصلة مثل "قام" و"قعد" وغير المحصلة مثل "لا قام" و"لا قعد"، فالكلمة في حالتها الأولى مثبتة وهي المحصلة، وفي الثانية منفية وهي غير المحصلة، وقد نفى الساوي وجود كلمة غير محصلة في اللغة العربية إذ يقول: "فليس في العرب كلمة غير محصلة، وكذلك الكلمة القائمة مفقودة في لسان العرب.. والسبب في ذلك لأنها تدل على الزمان الحاضر، ولا توجد لفظة مفردة عند العرب تدل على الزمان الحاضر"[١٠٩].

وفي الحقيقة فإن الكلمة عند المناطقة التي قالوا عنها أنها "فعل" تختلف عن الكلمة عند النحاة رغم اتفاقهم في أنها لفظ مفرد، وهذا راجع للسبب الذي أتى به الساوي.

وقد انفرد إخوان الصفا في طريقة تخريجهم "للكلام"، حيث أن حديثهم جاء فيه، ولم يأت في "الكلمة"، إذ نجدهم يبحثون عن طريق يوصلهم إلى معرفة أصل "الكلام" على أن يكون "اللفظ" سبيلهم إليه، وبدأو طريقهم بالحروف فيقولوا: "أن الحروف إذا ألفت صارت ألفاظا وأن الألفاظ إذا ضمنت معاني صارت سمات، وأن السمات إذا ترادفت صارت كلاما مفيدا"[١١٠]. وهكذا يتكون الكلام عندهم، ولا يكون الكلام مفيدا حسب رأيهم إلا بترادف السمات التي هي معان، وهذه إضافة جديدة منهم لعلاقة اللفظ بالمعنى وفائدتها في تكوين الكلام، وقسم إخوان الصفا "الكلام" إلى نوعين تضمنهما نصهم التالي: "منها ما هي سمات دالات على الأعيان يسميها المنطقيون والنحويون الأسماء، ومنها ما هي سمات دالات على تأثيرات

---

(١٠٨) الجرجاني، "كتاب التعريفات" تحقيق عبد المنعم الحفني، ص٢١٢.

(١٠٩) الساوي، "البصائر النصيرية"، ص ص٨٨ – ٨٩.

(١١٠) إخوان الصفا، "الرسائل"، جـ١، ص٤١٤.

الأعيان بعضها في بعض ويسميها المنطقيون الكلمات"[١١١]. فالظاهر هنا أن الكلام يحوى "الأسماء" و"الكلمات" والأسماء غير الكلمات لأن طريق تكوينها يقع فيه اختلاف، فالأسماء تحمل على الماهيات، أما الكلمات فهى الصفات الخارجية، والاثنان يختلفان عن جزء آخر من الكلام وهو "الحروف" حسب ما يسميها النحاة أو "الرباطات" حسب تسمية المناطقة لها. فالكلام إذن بالإسناد إلى ما تقدم يتكون من (اسم وكلمة وحرف). والملاحظ على ذلك أيضا أن "الكلمة" ضمنت تحت الكلام، والكلمة عند النحاة أو اللغويين هى "الفعل"، وفى ذلك مخالفة للمناطقة، ولكن ما قام به إخوان الصفا هو محاولة لتقريب وجهات النظر عند النحاة والمناطقة فى مسألة "الكلام" و"الكلمة".

أما حديث ابن سينا عن "الكلمة" فانطلق من تعريفه لها الذى لم يبعد فيه عن تعريف الفارابى السابق، فهى "لفظة مفردة تدل على معنى، وعلى الزمان الذى كان ذلك المعنى موجوْدا فيه لموضوع ما غير معين"[١١٢]. فعنده تدل على معنى وزمان وجود المعنى، وقد أفرد لها فصلا كاملا فى كتابه "العبارة" تناول فيه تفصيل وشرح تعريف "الكلمة"وتركيبها، وأنواعها، وصلتها باللفظ، وباطلاعنا عليه نستطيع القول بأن ابن سينا حاول أن يأتى فيه بشئ جديد يختلف عن فلاسفة اليونان، وبالتحديد عن أرسطو، واستخلصنا من حديثه عن "الكلمة" أنه مائل بشكل كبير إلى النحو عنه إلى المنطق إذ يطول حديثه عن "الاسم" و"الكلمة" ويتحدث فيهما حديثا قريبا إلى النحو وفقه اللغة منه إلى المنطق"[١١٣]. وهو لم يتحدث عن "الكلام" لأنه يراه مركبا من اسم وكلمة وحرف والحديث عن الجزء يغنى عن الحديث فى الكل، وقد نظر إلى "الكلمة" من حيث دلالتها على زمان معين وأنها تقال بتواطؤ يدل على ما تدل عليه. ومثل لذلك فى قوله: "الصحة تدل على معنى ولا تدل على زمان، وأما صح فيدل على صحة موجودة فى زمان، والكلمة هى ما يسميها أصحاب النظر فى لغة العرب فعلا"[١١٤]. ورأى ابن سينا هذا يشير إلى الاختلاف على الفعل بأزمنته الثلاثة ويدل فى اللغة العربية على زيادة أحرف تشير إلى الأزمنة المختلفة

---

(١١١) المرجع السابق، ص ص٤١٤– ٤١٥.

(١١٢) ابن سينا "النج اة" ص١١.

(١١٣) ابن سينا، "كتاب الشفاء، العبارة" انظر المقدمة التى كتبها، د. إبراهيم مدكور.

(١١٤) ابن سينا "العبارة،" ص١٧.

ويضيف ابن سينا مشيرا لزمن المستقبل والحاضر عند العرب بأنهما واحد فيقول: "لم تجر لهم العادة بإفراد كلمة للحاضر فإن شكل الكلمة التى للمستقبل هو بعينه شكل الكلمة التى للحاضر.."[115]. فقولك "زيد يمشى" أى الآن هو فى حالة مشى، و"يمشى" فى المستقبل، ولهم فى بيان ذلك بزيادة "السين" ليكون الفعل "سيمشى" فى المستقبل و"سوف" أى "سوف يمشى"، فالسين وسوف حروف للمستقبل تلحق بالكلمة، تزيدها بيانا فقط. وهذه هى "الكلمة" كما رآها ابن سينا، وبتوضيحه لزمانها، أضاف إليها شيئا آخر، وهو "النسبة" فيها، فمن هذه الناحية فهى "تدل على زمان، وهو زمان النسبة"[116]. فيكون المشى فى فعل "يمشى" نسبة إلى فاعل الفعل، ومنسوب إلى زمن الفعل. ولابن سينا اعتراض على اللغة العربية من زاوية دلالة الكلمة فيها على الفعل، واعتراضه يتضمن فى عدم رؤيته للفعل بأن يكون كلمة، إذ ليس كل ما يسمى فى اللغة العربية فعلا فهو كلمة ونتيجة لهذا الاعتراض قام بتحليل الفعل "يمشى" من خلال الإضافات التى تضاف إليه ودلالتها. فالهمزة فى أمشى والتاء فى تمشى، والياء فى يمشى هى التى نقلت الفعل فى أزمانه المختلفة، وأشار إلى ذلك دون أن يحدد نوع الكلمة أهى مفردة أم مركبة. وفعل ذلك لأنه يريد أن يبحث فى مسألة الصدق والكذب فى الكلمة، وأجزم على أن الصدق والكذب لا يتم إلا على المركب، أما المفرد فلا يحتملها، وهو ما جعله يقول: "وهذا بالحقيقة موضع نظر، فإن هذه اللفظة لا تخلو إما أن تكون مفردة أو مركبة"[117]. ولكن البحث فيها من هذه الزاوية يؤكد انقسامها إلى جزئين إحداهما يدل على معنى وهو ما عرف "بالمادة" والآخر يدل على ما يعرف "بالصورة".

كما أنه نفى عن المنطقى أن ينظر فى التفاصيل الذى يرى أنها تخص اللغوى وحده كما تظهر الاختلافات بين اللغات فى مثل هذه الألفاظ، ولأن المنطقى ينظر نظرة عامة للألفاظ لا خاصة مثل اللغوى الذى ينظر إليها من خلال لغته فقط. ولابن سينا نص واضح استدل به على اختلاف نظر المنطقى فى الكلمة عنه فى نظر اللغوى لها فيقول: "وإذا لم يكن النظر المنطقى بحسب لغة لغة حتى أنه إذا لم يكن فى لغة من اللغات كلمة تدل على الحاضر ضر المنطقيين ذلك فى

---

[115] ابن سيناء، "العبارة"ص١٨، انظر أيضا تلخيص العبارة لابن رشد.

[116] ابن سيناء، المرجع السابق، ص١٨-١٩.

[117] المرجع السابق، ص١٩.

الدلالة على أقسام الكلمات الثلاث، فكذلك لا يضر المنطقيين تعارف أهل اللغة أن لا يكون لها كلمة، بل يكون لها بدل الكلمة اسم مقرون بلفظ آخر يدل على ما تدل عليه الكلمة، بل يجب أن يعتبر المنطقى ما يوجبه الحد وهو ممكن أن يقع فى اللغة"[118]. يبين النص السابق وجهة نظر ابن سينا فى دور الكلمة فى المنطق واللغة وما يقع من اختلاف فى ذلك، وأبرز هذا الاختلاف "مشكلة الدلالة" عند المنطقيين، وأن "الكلمة" لفظ بتواطؤ على المعنى وزمانه.

فالكلمة تحتاج لأن تفهم أو يطلق على لفظها "كلمة" نسبة إلى غيرها وهى دائما محتاجة إلى هذه النسبة، ولا ينقص احتياجها للنسبة عن احتياجها للزمن "وكيف وهى أولا، وما لم تكن نسبة لم تكن زمان نسبة"[119].

ثم بين ابن سينا أنواع الكلمة فى اللغة العربية وأخذها المنطق وجاءت محصورة فى الآتى:

١- الكلمة المحصلة، وهى المثبتة، وهذا النوع اهتمت به اللغة العربية اهتماما كبيرا.

٢- الكلمة غير المحصلة، وهى التى تأتى بإلحاق حرف سلب على الكلمة فتكون غير محصلة، وهذا النوعان تمت الإشارة إليهما أما النوع الثالث فهو.

٣- الكلمة المصرفة، والكلمة القائمة تكلم عنها ابن سينا على أنهما شئ واحد واستعار كلامه عنهما من اللغة اليونانية، فيقول: "وأما حال الكلمة المصرفة والقائمة، فهى أن القائمة فى لغة اليونانيين هى ما يدل على الحاضر، والمصرفة ما يدل على أحد الزمانيين .. والكلمة من حيث أنها تدل دلالة اللفظ جارية مجرى الأسماء فإن كل واحد منها ينطق به فيتصور معناه"[120]. وفى ذلك علاقة بين اللفظ والمعنى.

٤- نوع آخر أورده ابن سينا للكلمة وهو "الكلمات الوجودية"، وهى "صار" و"يعير" "وكان" و"يكون" هذه الكلمات تدل على المعانى التى يدل عليها "الكلم" بنسبته إلى موضوع غير معين ولكن فى زمان معين أى فى زمان محصور، ومن الملفت للنظر أن ابن سينا ربط ما أسماه بالكلمات الوجودية بالأدوات التى

---

(118) المرجع السابق، ص٢٣.

(119) ابن سينا، المرجع السابق، ص٢٤.

(120) المرجع السابق، ص٢٨.

تلحق بالكلمة، وهى لا تقوم ولا تفهم إلا بإلحاقها بالكلمة فالأدوات مثل "من" و"على" وقال عنها أنها تعنى بنواقص "الدلالات" فمثلا تقول ماذا فعل محمد؟ تقول "صار" أو "أين محمد؟" تقول "فى" فهذه لواحق الكلمات أو الأدوات. وهذا ما رآه ابن سينا فى موضوع الكلمة.

كما نجد ابن حزم هو الآخر تناول موضوع "الكلمة" فى حديث مختصر ومبنى على من سبقه، أما تعريفه لها فيقول فيه: "تعنى الفلاسفة بهذه اللفظة الشئ الذى يسميه النحويون: "النعوت"، والذى يسميه المتكلمون "الصفات"[١٢١]. فهو يرى فى الكلمة ما يراه "الأوائل" حسب قوله، كما أن المناطقة لم يأتوا بجديد فى تعريفهم للكلمة بل اشتقوا تعريفاتهم كلها من اللغة.

وابن رشد حذا حذو ابن حزم وتأثر بابن سينا هو الآخر فاستعان فى تعريفه للكلمة بما قاله نحويو العرب فيقول: "والكلمة – هى التى تسمى عند نحويى العرب الفعل – هى لفظ دال على معنى وعلى زمان ذلك المعنى المحصل بأحد الأزمان الثلاثة التى هى الماضى أو الحاضر أو المستقبل"[١٢٢]. واضح أن تعريف ابن رشد يقرب إلى ما قاله ابن سينا فى الكلمة والتعريف نفسه ورد عند كثير من فلاسفة العرب، وما أضافه حسب رأيى يكمن فيما عناه بالكلمة حيث أنها باستمرار خبرا محمولا لا موضوعا، فهى بذلك تدل على معنى يحمل دائما على غيره، وهذا المعنى شأنه أيضا أن يحمل على غيره فهى بصيغتها ككلمة لها مهمتان فى التعبير هما: الأولى/ تدل على المعنى المحمول، والثانية/ تدل على ارتباط المحمول بالموضوع وخاصة عندما يكون المحمول اسما مثل "زيد" وندخله فى العبارة "زيد يوجد حيوانا" فاقترنت الدلالة هنا بالكلمة وزمان وجودها.

والكلمة من حيث اشتراكها فهى تشبه "الاسم" حيث أنه لا يدل على زمان، فى أنها إذا قيلت مفردة فهم منها معنى مستقل بذاته كما يفهم ذلك من الاسم أيضا إذا قيل مفردا بذاته، وهكذا يتضح الاشتراك من خلال أن "الكلمة" تشترك مع "أداة" مثل "زيد يكن عالما" والفهم للمركب من كلمات يتطلب فهما لمركباته – أى الكلمات – ومن هذه الناحية قسم ابن رشد "الكلم" صنفين – صنف يفهم بذاته –

---

[١٢١] ابن حزم، "التقريب لحد المنطق"، من ضمن رسائل ابن حزم، جـ١ ٤، ص١٨٩.

[١٢٢] ابن رشد، "تلخيص كتاب" العبارة"، ص٦١.

وهى الكلمة التى تكون بنفسها خبرا، وصنف لا يفهم بذاته – وهى الكلم الروابط التى تسمى الوجودية"[١٢٣]. وبهذا يكون ابن رشد بين الكلمة ومركباتها واستعمالاتها فى اللغة، وبه نكون قد وصلنا إلى نهاية الحديث عن "الكلمة" و"الكلام" الذى تعتبر الكلمة أدواته أو جزئيته الأساسية، وقد وصلنا من خلاله إلى أن الفلاسفة العرب أو مناطقتهم يستدلون دائما بآراء اللغويين إذا ما أرادوا الاتجاه للغة، ففى تعريفاتهم للغة باستمرار نجدهم يرجعون ذلك إلى قول النحاة، كما وصلنا إلى نتيجة مهمة فى بحثنا للكلام والكلمة هذه النتيجة أن الكلمة فى معناها أو تركيبها تدل على ارتباط اللفظ بمعناه، وهو الموضوع الذى سقناه قبل الخوض فى موضوع "الكلمة" كما أنها تعتبر جزءا أساسيا للغة وتكون مركبا لغويا صحيحا مع جزئى اللفظ الآخرين، وهما الاسم والحرف.

كما اتضح لنا أن لفظ "الكلمة" وضعه المناطقة مقابل لفظ "الفعل" عند اللغويين وهذا ما جعل المناطقة فى أمثلتهم على الكلمة يوردون الفعل الذى ورد عند النحاة وهو "صح" و"يصح" و"مشى" و"يمشى" وتكرر هذا عندهم كثيرا.

كما نرى أيضا أن تعاريف "الكلمة" سواء عند النحاة أو اللغويين أو المناطقة، تعتمد على "الدلالة" فى الوقت الذى نعرض لتعريفات الكلمة تصادفنا محاولات غريبة حديثة من لغويين أو فلاسفة اهتموا بفلسفة اللغة أوردوا "الكلمة" وعرفوها على أساس "الصوت"، فكان "النبر" فى "الصوت" أساس تحديدهم للكلمة إلا أن "فندريس أشهر النحاة الغربيين فى العصر الحديث يرى أن النبر لا يكفى فى تعريف الكلمة "لأنه لا يعين حدودها إلا بصورة ناقصة، نعم إن المنبر فى بعض اللغات يتوقف على آخر الكلمة، وفى بعضها الآخر مبدأ الكلمة هو المنبور لكن هذه الحالات تستغرق جميع الإمكانيات، فمن اللغات ما يشير نبرها المتغير إلى نهاية الكلمة، هذا إلا أنه قد لا يوجد من الكلمات إلا نبر واحد، وعلى العكس من ذلك قد يوجد نبران فى كلمة واحدة.."[١٢٤].

كما وجه (ألمان/ ullmann) انتقادا إلى تحديد الكلمة على أساس النبر لأنه غير موجود فى اللغات كلها، فاللغة الانجليزية مثلا لا يوجد لها نظام ثابت للنبر،

---

[١٢٣] المرجع السابق، ص٦٤.

[١٢٤] ج. فندريس، "اللغة" ص٧٥، انظر أيضا "دلالة الألفاظ" للدكتور إبراهيم أنيس، ص ص٣٥ – ٣٦.

ومن ثم لا تكون هذه القاعدة تامة فـي جميع اللغات[١٢٥] والكلام الأخير لا نرى له صلة بالمنطق، أو أن المنطق لم ينظر فيه لأنه موضوع لغوى بحت، والمنطق لا حكم له على الصوت، وليس من موضوعاته وحكمنا عليه من ناحية واحدة، وهو تحديد "المعنى" الذى يهتم به المنطقى فى كل خطواته عن طريق النبرة فالسامع للصوت يحدد معناه من خلال وقوعه على الأذن، كما أنه – أى النبر – يحدد مكان الكلمة من حيث أنها سؤال أو تعجب أو خبر فنبرات الصوت هنا هى التى تحدد موقع الكلمة.

ومجمل القول أنه اتضح لنا مما سبق أن "الكلمة" لفظ مفرد يحمل معنى، وأنها تعبر عن العلاقة القائمة بين "اللفظ" ومعناه، والمناطقة تناولوها من هذا الباب، وقد أسهمت فى توضيح انقسام اللفظ إلى عدة أقسام فى المنطق. كما عرفنا فى معرض الحديث عن "الكلمة" أن المناطقة والفلاسفة المسلمين تناولوها من خلال "الدلالة" التى بها عرف تقسيم اللفظ.

---

(١٢٥) ألمان ullmann، "دور الكلمة فى اللغة" تحقيق د. كمال بشر، ص٤٣.

الفصل الثانى

قسمة الألفاظ والمعانى

تمهيد

أولاً: قسمة (اللفظ إلى مفرد ومركب)

ثانيًا: قسمة المعانى (المعقولات).

تمهيد

إن الكلام فى مسألة اللفظ والمعنى عند الفلاسفة المسلمين له دلالته اللغوية التى توضح نقاط التشابه والاختلاف بين المنطق واللغة فى تناولهما للفظ والمعنى.

وإنّ قيام المناطقة بتقديم دراسة للفظ لا يعنى أنهم ابتعدوا عن المعنى - أصل علمهم - واهتمامهم باللفظ لا يعنى أنهم اهتموا به فقط بل لأنهم جعلوه أداة لمعرفة المعنى. ففى بداية دراستهم للفظ قسموه قسمين: الأول لفظ مفرد، والثانى لفظ مركب، وألحقوا هذه القسمة بقسمة للمعنى تكونت هى الأخرى من قسمين: الأولى معنى جزئى والثانى معنى كلّى أو إلى ذاتى وعرضى، وهذه القسمة بنوعيها هى موضوع هذا الفصل الذى بين أيدينا.

أولاً: قسمة اللفظ إلى مفرد ومركب

ينقسم اللفظ إلى مفرد ومركب عند المناطقة المسلمين وذلك حسب تقسيم التصورات، إلى تصورات بسيطة، وتصورات مركبة، والبسيطة بما أنها تحتوى عنصرًا واحدًا قابلوها باللفظ المفرد، والألفاظ المركبة قابلوها بالتصديقات أو القضايا التى تحمل معنى.

١-اللفظ المفرد

الألفاظ الدالة منها مفردة، ومنها مركبة والمفردة لها ثلاثة أصناف وهى: "اسم، وكلمة، وأداة"، واللفظ المفرد هو الذى لا يدل جزؤه على جزء معناه دلالة مقصودة مثل لفظ "إنسان" و"كتاب" و"عبد الله" و"محمد" فهذه كلها أسماء وفى الوقت نفسه ألفاظ مفردة، أما "الكلمة"، وهى القسم الثانى من اللفظ المفرد فتعرف عند النحاة "بالفعل"، وقد سبق أن أوضحنا ذلك. و"الأداة"، وهى التى يسمونها "الحرف" الذى لا معنى له إلا بانتسابه إلى كلمة.

ويقول الفارابى: "الألفاظ الدالة على المعانى المفردة ثلاثة أجناس، وهى اسم، وكلمة، وأداة"[1]. وهذه الأجناس الثلاثة نراها تشترك فى أن كل واحد منها دال على معنى مفرد، فالاسم دال من ناحية أنه يفهم بنفسه من غير أن يدل ببنيته لا

---

[1] الفارابى، "إحصاء العلوم"، ص٦١.

بالعرض على الزمان المحصل، وكذلك الكلمة، أما الأداة فهى لفظ يدلّ على معنى مفرد، ولا يمكن أن يفهم بنفسه دون أن يقرن باسم أو كلمة[٢].

وقد عرّف نحويو العرب اللفظ المفرد، وجاء تقسيمهم له على غرار تقسيم المناطقة، فأجزاء الكلام فى العربية "اسم وفعل وحرف" وكقول نحويى اليونان: أجزاء القول فى اليونانية "اسم وكلمة وأداة" فالتشابه واضح بين المنطق واللغة فى تناولهما اللفظ وأنه الأساس فى بنية كل منهما.

فاللفظ المفرد الذى أشير إليه بلفظ "إنسان" و"كتاب" هو الذى لا يدل على جزء معناه مثل ذلك "إن" من "إنسان" جزء للكلمة ولكنه لا يدل على جزء من معنى الإنسان، ولذلك قيل "إنّ كل لفظ لا تريد أن تدلّ بجزء منه على جزء معناه فهو مفرد"[٣]. وينقسم اللفظ المفرد إلى أقسامه الثلاثة التى جاءت على النحو التالى:

١- إما أن يدلّ على معنى من غير دلالة على زمان ذلك المعنى، وذلك مثل "محمد" و"على" و"قلم" و"شجرة" و"القاهرة"، وهذا القسم يسمى "الاسم" فهو اللفظ المفرد الذى يدلّ على معنى يستقل بالفهم من غير دلالة على زمان المعنى، ويرى ابن سينا الاسم بأنه لفظة دالة بتواطؤ - أى بوضع[٤]. وينطبق على الاسم المركب مثل "عبد الملك"، وفى نفس الوقت يقول عنه أبو البركات البغدادى "والأسماء فمنهما بسيطة، وهى التى لا يكون فى مسموعها تركيب يرجع إلى تركيب المفهوم كزيد والإنسان والحجر[٥].

٢- وإما أن يدلّ اللفظ على معنى فى زمن معين، وعلى نسبة ذلك المعنى لموضوع غير معين مثل "كتب" و"قام" و"درس" و"قرأ"، ونحوها مما يسميها النحاة فعلا نسب إلى فاعله، وإلى زمن فعله.

٣- وإما ألا يدل اللفظ وحده على معنى مستقل، بل على نسبة بين معنيين لا تعقل إلا بذكر ما هى نسبة بعينها، وذلك نحو "من" و"على"و"فى" و"لا" وغيرها من الألفاظ التى يسميها النحاة "الحروف". فلفظ "من" و حده لا يفهم منه شئ فمثلاً: "أخذت من" لا تدل الدلالة المطلوبة، ولا تعطى المعنى الذى يفهم،

---

(٢) الفارابى، "العبارة"، ضمن "المنطق عند الفارابى"، ص٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص٦١.

(٤) ابن سينا، "عيون الحكمة"، ص١.

(٥) أبو البركات البغدادى، "المعتبر فى الحكمة"، ص١١.

فلابد من ذكر الشئ الذى أخذت منه من أجل أن يتم المعنى فقل "أخذت من التفاحة" أو "أخذت من العلم ما هو مفيد"، ونحو ذلك، واللفظة التى سماها المناطقة أداة، تدخل فى بناء اللغة، ودخلت أيضًا فى المنطق، وبهذا الشكل دخلت اللغة بمفرداتها فى مكونات المنطق.

ومجمل القول أن اللفظ المفرد هو مالا يدل جزءه على جزء معناه، وأنه أصل الكلام الذى عرفته اللغة من خلال أقسامه الثلاثة "اسم وفعل وحرف" واتخذه المناطقة من أجل بناء منطقهم الصورى الذى بنى على أساس من اللغة.

وللمفرد قسمة أخرى وردت عند بعض الفلاسفة أصلها مطابقة المفرد على الاسم، وقد جاءت هذه التقسيمات تحت ثلاثة أقسام رئيسة، لأن اللفظ المنسوب إلى معناه تارة ينظر إليه فى التقسيم بما هو لفظ واحد، وأخرى بما هو متعدد، وثالثة بما هو لفظ مطلقًا سواء أكان واحدًا أو متعددًا، وتبعًا لهذه القسمة، أصبح اللفظ الواحد الدال على معناه ينقسم إلى خمسة أقسام فرعية هى: "المختص"، و"المشترك" و"المنقول" و"المرتجل" و"الحقيقة والمجاز". وسنبين كل واحد منها بشئ من الاختصار على النحو التالى:

١- المختص: وهو الذى وضحه صاحب الرسالة الشمسية فى قوله فى المفرد الذى له معنى واحد "فإن تشخص ذلك سمى علمًا، وإلا فمتواطئًا إن استوت أفراده الذهنية والخارجية فيه كالإنسان والشمس و"مشككًا" إن كان حصوله فى البعض"[٦]. فيعتبر "المختص" هو اللفظ الذى ليس له إلا معنى واحد اختص به مثل "حيوان"، "إنسان"، "شجر".

٢- المشترك: وهو اللفظ الذى تعددت معانيه مثل "العين" التى استعملت لعدة أغراض، فوضعت لحاسة النظر، وينبوع الماء، والمعدن النفيس. وغيرها،ويدخل تحت هذا النوع من اللفظ ما قاله أبو البركات البغدادى: "والأسماء قد تشترك المسميات فيها والمفهوم كاشتراك الفرس والإنسان فى الحيوان، وزيد وعمرو فى الإنسان، وتسمى متواطئة، وقد تختلف فيها كاختلاف زيد وعمرو فى مسموعهما ومفهومهما بل كالإنسان والحجر والحيوان والشجر وتسمى متباينة.."[٧].

---

[٦] القزوينى، "شرح الرسالة الشمسية"، ص٢٤.

[٧] أبو البركات البغدادى، "المعتبر فى الحكمة"، ص٨.

هذا الاتساع ان المعنى المراد مفاد من الموضعين، فلما آذنا به، وأديًا إليه سامحوا أنفسهم فى العبارة عنهم"[8]. فابن جنى يريد أن يقول إن العرب سمحوا باستعمال اللفظ المشترك فى كثير من الموقع، واستعملوا ذلك بالفعل وتأثر به العلماء الذين أخذوا من اللغة مصطلحاتهم، كما أشار إلى أن اللفظ المشترك لا يؤثر فى المعنى، لأن تعاقب الألفاظ عملية ليست جوهرية، فالمعنى باقى ولا يتأثر بذلك. كما أكد على ذلك (سيبويه) بقوله: "ومن العرب من يقول لبٌّ، فيجره كجر أمس وغد، ألا ترى أنه ليس فى واحد من الثلاثة جر، إذا الجر إعراب لابناء وهذه الكلم كلها مبنية لا معربة، فاستعمل لفظ الجر على معنى الكسر، كما يقولون فى المنادى المفرد المضموم أنه مرفوع، وكما يعبرون بالفتح عن النصب، وبالنصب عن الفتح، وبالجزم عن الوقف "وبالوقف عن الجزم" كل ذلك لأنه أمر قد عرف غرضه والمعنى المعنىّ به"[9]. فاستعمال المشترك الذى أشار إليه سيبويه هو استعمال لغوى طبقه على الألفاظ فى اللغة، وهى ألفاظ مفردة مشتركة "فالجرّ" يعنى "الكسر فى اللغة فالتلفظ بأحد اللفظين يؤدى معنى واحد. وكما يقول ابن جنى فى نفس الموضوع: "وذلك نحو قولهم: "لأن لقيت زيدًا لتلقين منه الأسد"، "ولأن سألته لتسألن منه البحر"، فظاهر هذا أنه فيه من نفسه أسدًا وبحرًا، وهو عينه هو الأسد والبحر لا أن هناك شيئًا منفصلاً ومحتازًا منه"[10]. ويسمى هذا فى اللغة استعارة، وهو الذى من خلاله عرف اللفظ المشترك، واشتراك عدة ألفاظ فى معنى واحد، ففى النص السابق ذكر "زيد" بأنه أسد لشجاعته، وأنه "بحر" لسعة علمه.

فالمنقول هو المنقول عرفيًا، وخاصة إن كان الناقل هو العرف العام "كالدابة" مثلاً، و"شرعيًا" إن كان الناقل الشرع "كالصلاة" و"الصوم" فنقلهما الشرع

---

[8] ابن جنى "الخصائص"، جـ١، ص٤٦٦.

[9] سيبويه، "الكتاب"، جـ١، ص٩٠، أيضًا، ابن جنى "الخصائص"، جـ١، ص٤٧١.

[10] ابن جنى، "الخصائص"، جـ١، ص٤٧٦.

من معناهما اللغوى إلى معناهما الشرعى، واصطلاحيًا. إن كان هو العرف الخاص كاصطلاح النحاة والنظار .."[11]. وكما نقل النحاة "الفاعل والمفعول" من معناهما اللغوى "المؤثر والمتأثر" ومعناهما النحوى على هذا النحو حيث ينقسم اللفظ المنقول إلى ثلاثة أقسام الأول/ الذى يتحكم فيه العرف مثل لفظ "الدابة" الذى يقال على "البغال" و"الحمير" و"الخيل". والثانى الذى نقله الشرع مثل استخدام لفظ "الصلاة" عند الفقهاء الذين أطلقوه على أفعال العبادة، والثالث النقل الاصطلاحى الذى يستخدمه أصحاب الفنون المختلفة كالمناطقة والنحاة والفلاسفة. وبهذا أصبح اللفظ المنقول ينسب إلى ناقله كالعرف الخاص الذى دخل تحته عرف أهل الشرع والمناطقة والنحاة والفلاسفة ونحوهم حتى قيل عنه (منقول شرعى أو منطقى أو نحوى أو فلسفى).

٤- المرتجل: وهو الكلام المنقول ولا فرق بينهما، إلا أنك تلاحظ فيه المناسبة بين المعنيين، وينطوى تحت أكثر الأعلام الشخصية، أى يعنى "الأسماء التى تقال على الأشخاص، أو ما يعرف بأسماء الأعلام".

٥- الحقيقة والمجاز: وهو اللفظ المفرد الذى تعدد معناه، ولكنه موضوع لأحد المعانى فقط واستعمل في غيره، وفيه مناسبة، بينه وبين المعنى الأول الموضوع له من دون أن يبلغ حدّ الوضع فى المعنى الثانى فيسمى فى هذه الحالة "حقيقة" فى المعنى الأول و"مجازًا" فى الثانى، فيقال للمعنى الأول معنى حقيقى، والثانى مجازى، وينطبق على هذا لفظ "الأسد" للحيوان المفترس، ويقال هذا اللفظ أيضًا للرجل الشجاع، وفى حالة اتفاق المعنى يسمى هذا اللفظ "المرادف".

وأضاف ابن رشد إلى الأنواع السابقة للفظ المفرد نوع آخر وهو "المحصل وغير المحصل". والمحصل هو الاسم الدال على الملكات مثل "إنسان" و"فرس" وبإضافة حرف السلب "لا" إلى الملكات يكون الاسم غير محصل مثل "لا إنسان" و"لا فرس". وأمّا من ناحية اللغة فهناك الاسم "المصرف" وهذا يأتى بفعل حركات النصب والخفض، وينقسم الاسم المصرف إلى "مصرف" و"غير مصرف" و"الفرق بين المصرف وغير المصرف - وهو المرفوع فى كلام العرب - إذا أضيف إلى الأسماء

---

[11] ابن رشد، تلخيص العبارة، ص٦٠.

المصرفة، وهى التى تسمى المسائلة .. والاسم غير المصرف - وهو المسمى المستقيم - إذا أضيف إليه حرف "كان" أو "وجد" مثل قولنا "زيد كان" فهو أى زيد - مرفوع[١٢].

وهكذا أشير إلى الاسم بأنواعه بأنه لفظ مفرد، حيث أنه عندما تدخل عليه أدوات اللغة، وخاصة فى اللغة العربية - من نصب وخفض ورفع ينقسم إلى قسمين رئيسين، الأول يسمى "الاسم المصرف" والثانى "الاسم غير المصرف"، مثل "كان زيد" فى حالة رفع و"مررت بزيد" فى حالة خفض، و"ضربت زيدًا" فى حالة نصب، فالاسم المفرد فى الأمثلة الثلاثة واحد، ولكن حالاته حسب موقعه فى الجملة، فتصرف بفعل حركات الإعراب التى بها فرّق النحويون بين اللفظ المفرد واللفظ المركب - فبوجود إعراب واحد فى اللفظ يكون اللفظ فى حاله مفردًا.

٢- اللفظ المركب

وهو اللفظ الذى له جزء يدلّ على جزء معناه مثل "جامعة القاهرة"، "العلم المفيد" و"الخمر مضرة" فكل جزء من أجزاء هذه التراكيب، يدلّ على جزء معناه، فلفظ "جامعة" يدلّ على المكان الذى أعد لتلقى العلم فى مرحلة من مراحل التعليم و"القاهرة" يدلّ على المدينة التى بمقوماتها ألقى عليها هذا اللفظ، فكل من هذين اللفظين يدل على جزء معنى المركب.

ومن هنا قال المناطقة فى اللفظ المركب: "وكل لفظ تريد أن تدلّ بجزء منه على جزء معناه فهو مركب كقولك "رامى الحجارة" "فرامى" يدلّ على شئ، و"الحجارة" على شئ آخر[١٣]. وفى هذا التعريف اتفاق تام بين المناطقة الذين تناولوا اللفظ بالدراسة والتمحيص ويعرف اللفظ المركب فى اللغة "بالقول"[١٤]. وتأثر بهذا الفارابى، وابن سينا، فيقول الفارابى: "إن الألفاظ المركبة تتركب من الأجناس الثلاثة التى هى "الاسم، الكلمة، الحرف) - وإما عن اثنين منهما، فما كان جزؤه

---

[١٢] ابن رشد، المرجع السابق، ص٦١.

[١٣] ابن سينا، "عيون الحكمة"، ص١ انظر أيضًا "النجاة" ص٥، انظر أيضًا الساوى، "البصائر"، ص١٢.

[١٤] انظر ابن جنى "الخصائص"، جـ١، ص٥، حيث أنه أفرد بابًا كاملاً للتفرقة بين الكلام والقول، وقد تناول "القول" على نحو ستة وجوه، فيقول إن وجهات تراكيبها الستة مستعملة كلها لم يهمل منها شئ وهى (قول) و"ق ل و"، "و ق ل" و"و ل ق"، "ل ق و" و"ل و ق" ص٥ وما بعدها، وكان أصل هذه الوجوه هي "ق و ل".

يدل على جزء من الجملة، فإن أصحاب المنطق يسمونه "القول" " سواء كان تركيبه تركيب تقييد أو تركيب إخبار"[١٥]. والقول المركب تركيب تقييد مثل الاسم المركب "عبد الله" والمركب تركيب إخبار مثل "محمد في الدار". ويقول ابن سينا في القول عن المركب: "المركب هو ما يخالف المفرد ويسمى "قولاً"، والنحاة يعرفون "المركب" بأنه اللفظ الذى له أكثر من إعراب أو بناء واحد، وهو ما عرف أيضًا بالقضية.

أ - المركب التام:

هو اللفظ المركب الذى يحسن السكوت عليه، وفيه يفيد المخاطب سامعه فائدة تامة لأن السامع للفظ المركب يفهم ما يقصد المتلفظ به، ولا ينتظر إضافة لإتمام الفائدة وذلك مثل "الصبر جميل" و"العدل فضيلة" والمركب التام قسمان:

ويقول الفارابى فى قسم المركب التام: "أصناف الألفاظ المركبة الأول صنفان أحدهما ما تركيبه تركيب إخبار والآخر ما تركيبه تركيب اشتراط واستثناء وتقييد"[١٦]. ومما قاله الفارابى ترد القسمة على النحو التالى:

١- خبر: هو ما احتمل الصدق والكذب لذات مفهومة مثل "زيد إنسان"، "الطالب مجتهد" فهو فى حقيقته جملة خبرية، إذن فالمركب يدل كل جزء منه على جزء المعنى، وحمليته على جملة معناه. فلفظ "جملة" مأخوذ من اللغة، اصطلح عليه فى المنطق بالقضية.

باللفظ المركب فى جزئه المسى بالخبر، مركب أو مكون من جملة خبرية تحتمل الصدق والكذب، وتستطيع أن تحكم على المتلفظ بها أنه صادق وأنه كاذب حسب المفاهيم المنطقية، والمطابقة للواقع، ففى مثال "الطالب مجتهد"، الحكم هنا يقع على الطالب بالاجتهاد، فإذا طابق الواقع فهو صادق، وإذا لم يطابق الواقع فالحكم كاذب، ولكن المهم أن الجملة فيها خبر الذى يعتبر فى عرف المناطقة "قضية" كما يسمى "تصديقًا" وسيأتى الحديث عن هذا كله فى الباب التالى.

٢- الثانى: وهو "الإنشاء" أو ما عناه الفارابى بالاشتراط والاستثناء، والتقيد وهذا المركب لا يحتمل الصدق والكذب، ولا يصح لك أن تقول للمتلفظ به صادق

---

[١٥] الفارابى، "الفصول الخمسة"، ص٧٢.

[١٦] المرجع السابق، جـ١، ص٧٢.

أو كاذب حتى أنه عرف بأنه "هو اللفظ المركب التام الذى لا يحتمل الصدق والكذب"[١٧].

وينقسم المركب الإنشائى إلى قسمين: طلبى، وغير طلبى، ومن هنا قيل فى المركب التام الإنشائى "بأنه لم يحتمل التام بحسب مفهومه للتصديق والتكذيب، سواء دلّ بالوضع على الطلب، أى طلب الفعل أو الترك مع الاستعمال والفهم، رسمت هذا القسم طلبًا كالأمر والنهى والاستفهام، وإذا كان طلب الفعل أو تركه مع المساوى فالتماس، ومع الخضوع سؤال ودعاء، وذكر الوضع لإخراج مثل قول الله تعالى "كتب عليكم الصيام"[١٨] .. وقد يسمى تنبيهًا بالتمنى والعرض والتعجب والنداء"[١٩]. فى النص توضيح كامل للخبر الإنشائى مع توضيح درجاته، وهو بحث لغوى، وقد أخذه المنطق للتدليل على نوعية الخبر الذى يستفاد منه فى الخطاب، إلا أن الجزء الإنشائى منه تركه المنطق لأنه لا يحمل إخبارا، أى أنه خالٍ من الحمل.

وأفضل من تناوله من فلاسفة المسلمين بإيجاز هو أبو البركات البغدادى فيقول: "كل لفظ يلزمه الصدق والكذب فهو مؤلف، ويسمى خبرًا، قولاً، وما لم تتضمنه هذه القسمة من اللفظ المؤلف كالألفاظ المقولة للتمنى كقول قائل "يا ليتنى عالم"، والتعجب كقوله ما أحسن هذا، فليس يدخل منها فى المحاورات والمفاوضات إلا ما كان المقصود به عند القائل الإخبار وإن لم يكن فى صيغته الظاهرة ودلالته الأولى كذلك.."[٢٠] والتفرقة بين الطلبى، وغير الطلبى نفصلها على النحو التالى:

-الطلبى: يمثله الأمر، والنهى، والدعاء، والاستفهام والالتماس. وتأتى الأمثلة مرتبة حسب ورود الخبر "خذ الكتاب" و"لا تعصى الله" و"ربنا تقبل منا صالح الأعمال". "ما الكتاب؟" و"رجوتك ربى".

-غير الطلبى: يتمثل فى التمنى "ليتنى كنت صبيًا". والترجى "يا أيها الناس اتقوا ربكم" النداء "يا طالب العلم اجتهد". القسم "أقسم بالله".

---

(١٧) الفارابى، المرجع السابق، ص٧٢.

(١٨) سورة البقرة، آية رقم ١٨٣.

(١٩) الرازى، الصفوى، "شرح الغرة فى المنطق"، ص٣٩.

(٢٠) أبو البركات البغدادى، "المعتبر فى الحكمة"، ص ص١١ - ١٢.

ب- المركب غير التام (المركب الناقص):

وهو ما يحسن السكوت عليه، وذلك بسبب عدم إفادة المخاطب إفادة تامة وهو ينقسم قسمين:

١- مركب تقييدى: وهو الذى سماه أبو البركات البغدادى "القول المؤلف"[٢١]، وسمى "مؤلف" لأن التأليف فيه يكون بين أشياء لا يلزم منها الاتحاد. ويقال ألفاظ مؤلفة، ولفظ مؤلف لأن اللفظ اسم الجنس، وهو يمنع قوله على واحد ولا على كثير، وتقييدى لأن جزؤه الثانى قيدًا أو وصفًا للجزء الأول، أو ما يعرف فى اللغة بالصفة والموصوف مثل "الإنسان ناطق" و"الكتاب مفيد"، أو أن يكون مضافًا إليه مثل "كتاب المنطق"، وجعل المناطقة اللفظ المضاف مقولة من المقولات العشر التى سموها "الإضافة" أو "النسبة".

٢- المركب غير التقييدى: وهو ما ركب من اسم وأداة (حرف) مثل "فى الدار"، أو "نهلت من العلم". فجزء الخبر الثانى ليس قيدًا للأول، ولهذا سمى غير تقييدى.

اشترك المنطق مع اللغة فى التقسيم السابق للفظ، واتفقا على هذا التقسيم، وحتى يكون اللفظ مفيدًا فى استعمالاته المختلفة لابد أن يكون "مفرد" و"مركب" لأن الموجودات فى الكون جاءت على هذا الشكل ولأن اللغة لابد أن تتناول الموجودات بالوصف من خلال الألفاظ، والمنطق أيضًا لابد من أن يحلل هذه الموجودات ويختار لها اللفظ المناسب فاستعمل المركب الإخبارى لأنه هو الموصل إلى التصديق الذى هو حصول الصورة فى الذهن وبه يحصل الحكم. كما استعمل المركب الناقص "التقييدى"، باعتباره الموصل إلى التصور الذى هو حصول صورة الشئ فى الذهن.

ثانيًا: قسمة المعانى (المعقولات)

سبق وأن قلنا أن المنطقى يبحث فى المعانى وأنه إذا كان يبحث فى الألفاظ فبحثه جاء من باب أنها الطريق الموصل للمعانى وأنها تدل عليها. والفرق بينهما "أن الأول نظر فى اللفظ من حيث يدل على المعانى، وهذا نظر فى المعنى من حيث هو ثابت فى نفسه وإن كان يدل عليه باللفظ"[٢٢].

---

[٢١] أبو البركات البغدادى، "المعتبر فى الحكمة"، ص١١.

[٢٢] الغزالى، "المعيار"، ص٥٩.

والمعانى التى تشكل مجال البحث المنطقى تعرف بالصور الذهنية التى تدل عليها الألفاظ بنوعيها (المفردة والمركبة)، واكتسبت منها هذه القسمة. فكما للألفاظ (إفراد وتركيب) للمعانى أيضًا، إفراد وتركيب وذلك لأن "الإفراد والتركيب يعتبران للألفاظ بالأصالة وللمعانى بالتبع"[٢٣].

١- المعنى المفرد الجزئى:

المعنى المفرد الجزئى هو الذى لا يسمح لاشتراك كثيرين متعددين فيه، وهو ما وصفه الساوى بقوله: "والجزئى هو الذى معناه الواحد لا يصلح لاشتراك كثيرين فيه البتة.."[٢٤].

وينطبق الجزئى على أسماء الأعلام، فاسم العلم "زيد" أو "محمد"، مفهوم كل واحد منها يشير إلى شخص بعينه فى الصفة، فزيد إذا كان موصوفًا بالطول مثلاً لا ينطبق على "محمد" إذا لم يكن طويلاً، وقد يتصف بصفة أخرى لا يشترك فيها مع زيد، ولكن إذا قلنا بأنهما "إنسان" فالشركة هنا فى المفهوم، وهذه صفة ذاتية، ولكن إذا اشتركا شخصين فى اسم "محمد"، وهذا يحصل دائمًا فالشركة لا تتضمن الخصائص المشتركة بين كل من يسمى "محمد" فهى صفات عرضية، أما الصفات الجوهرية كالإنسانية والعقلية لا تدخل فى هذا الحديث.

فلفظ "محمد" يطلق على كثيرين لكنه لفظ جزئى (مفرد)، وذلك لاختلاف صفات الأشخاص وأنهم لا يشكلون كلاً واحدًا، وينطبق على ذلك قول ابن سينا: "اللفظ المفرد الجزئى هو الذى لا يمكن أن يكون معناه الواحد لا بالوجود لا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد بل يمنع نفسه مفهومه من ذلك كقولنا زيد المشار إليه فإن معنى زيد إذا أخذ معنى واحدًا هو ذات زيد الواحدة، فهو لا فى الوجود، ولا فى التوهم يمكن أن يكون لغير ذات زيد الواحدة إذ الإشارة تمنع من ذلك فإنك إذا قلت هذه الشمس أو هذا الإنسان يمنع أن يشترك فيه غيره"[٢٥]. فالمقصود بالجزئى فى كلام ابن سينا ينطبق على أسماء الأعلام التى يشترك فيها الكثير من الناس المختلفين فى صفاتهم وجاء هذا الاشتراك من قبيل الصدفة إذ لا توجد بين

---

[٢٣] المرجع السابق، ص٧٩.

[٢٤] الساوى، "البصائر"، ص ص١٢ – ١٣، انظر أيضًا ابن سينا، "العبارة"، ص٤٠، وانظر أيضًا الغزالى "المعيار"، ص٤٣.

[٢٥] ابن سينا، "النجاة"، ص٦، انظر أيضًا "الإشارات والتنبيهات"، ص١٣٧.

الأشخاص الذين يسمون بنفس الاسم صفة أو صفات مشتركة جعلتهم يشتركون في اسم واحد، ويسمون به دون غيره من الأسماء، فيحصل من أن سمي "محمد" قد يسمى "زيد" أو "علي" أو غير ذلك من الأسماء، فهي كلها أسماء كلية، وكلها تدل على ذات واحدة.

فالمعنى المفرد الكلي هو المفاهيم العقلية الآتية من طريق اللفظ المفرد، ولهذا قيل عن المعاني المفردة بأنها كل مفهوم جزئي إن منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه "واللفظ الدال على ذلك يسمى جزئيًا بالعرض"[٢٦].

وقد سماه الفارابي "الشخصي" إذ يقول: "وكل معنى يدل عليه لفظ، فهو إما كلي وإما شخصي .. والشخص ما لا يمكن أن يكون به تشابه بين اثنين أصلاً .. والشخص هو ما ليس من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد .."[٢٧]. ويعتبر المفرد الكلي جزءاً أصليًا في القضية التي تتكون من موضوع ومحمول.

وبما أن المعنى المفرد يضم الأسماء، فتدخل فيه الأسماء الجزئية التي تعرف في اللغة بالأسماء الوصفية مثل "الفارابي مؤلف كتاب الحروف" فيتبين من الشطر الثاني للجملة بأنه وصف لأولها، فعندما تقول من هو "الفارابي" فتقول "مؤلف كتاب الحروف" فهذا هو الاسم الوصفي، والفارابي "الاسم الموصوف".

وقد جاء رأي أبو البركات البغدادي موافقًا للرأي السابق وهذا دليل على اتفاق الفلاسفة في رأي واحد فيرى أبو البركات أن "كل لفظ يصح فيه أن يحمل معناه الواحد على كثيرين كالإنسان المقول بمفهوم على "زيد" و"عمرو" سمي كليًا. وكل لفظ لا يصح فيه أن يقال بمفهومه على أكثر من واحد كزيد أو عمرو يسمى جزئيًا، فإن الدال بلفظة زيد في مفاوضته إنما يدل بها على ذات زيد الذي هو شخص واحد معين لا على كل مسمى بزيد. وذات زيد وهويته لا يجوز أن تتصور له ولآخر غيره"[٢٨].

٢- المعنى المفرد الكلي:

---

[٢٦] الرازي و"الصفوي"، شرح الغرة في المنطق، ص٤١.

[٢٧] الفارابي، "كتاب إيساغوجي"، ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيق العجم، ص٧٥.

[٢٨] أبو البركات البغدادي، "المعتبر في الحكمة" ص ص١٣ - ١٤.

يقول الفارابى فى تعريفه للمعنى الكلى: "وجد الكلى أنه المعنى الذى من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد"[٢٩]. فالكلى حسب هذا الوصف هو "المعنى المفهوم الذى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وذلك لاشتراك كثير من الأفراد فيه، من خلال الصفة المشتركة بينهم حتى أصبح من الممكن حمله على كل فرد منهم، وقد استند ابن سينا على ذلك فى تعريفه الكلى فيقول: "و"اللفظ المفرد الكلى هو الذى يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق إما كثيرين فى الوجود كالإنسان، أو كثيرين فى جواز التوهم كالشمس، وبالجملة الكلى هو اللفظ الذى لا يمنع مفهومه أن يشترك فى معناه كثيرون فإن منع من ذلك شئ فهو غير نفس مفهومه"[٣٠]. فالمعنى الكلى يسمح لأفراد كثيرين بالاشتراك فيه وهؤلاء الأفراد يحملون نفس المعنى، على أساس اشتراكهم وحملهم لصفة المعنى مثل "إنسان" فهو لفظ مفرد تشترك فيه جميع أفراد النوع الإنسانى .. ويجرى هذا على كل الألفاظ المفردة التى تنطوى تحتها أفراد تحمل نفس الصفة مثل "معدن" و"شجرة"، و"المثلث" و"واجب الوجود" فكل واحد من هذه الأفراد عندما يتصورها العقل من حيث معناها، ومفهومها لا يمنع العقل من أن يطلقها على كثيرين لمجرد تصورها، ولا فرق بينهما من حيث وجود الكثير منها فى الخارج، أو وجود واحد مع إمكان وجوده غيره كالشمس مثلا، ومع استحالة وجود غيره مثل "واجب الوجود" فما به التشابه للأشياء يسمى "بالكليات والأمور العامة"، وهذا ما جعل الكلّى تشترك فيه الأفراد الكثيرة شاملاً لها شمولاً تامًا، وتحت مسمى الكلّى دخلت "المقولات العشرة" التى هى ألفاظ لمعانى كلية، وقام بهذا العمل العديد من فلاسفة المسلمين وعلى رأسهم الغزالى، فى كتابه "أقسام الوجود وأحكامه"[٣١]، وهو حسب رأيى محاولة لإثبات لغوية "المقولات" حيث أنها معانى استعارت أسماءها من اللغة، ولكن فى حقيقتها أمورًا كلية، وتنطوى تحت الكلّى، وجانبيها اللغوى والمنطقى جاءا من الاسم على المسمى.

ومن خلال عرض "المعنى الكلّى" واتجاهه نحو اللغة نجد ما يعرف "بأسماء الجموع" التى فى حقيقتها قربت المنطق من اللغة، حيث أن "اللفظ الكلّى": يقابله

---

(٢٩) الفارابى، شرح كتاب العبارة، ص ص٦٠ – ٦٦.

(٣٠) ابن سينا، "النحاة" ص٦، انظر أيضًا الساوى "البصائر"، ص ص١٢ – ١٣.

(٣١) هذا الكتاب للإمام الغزالى حيث يوجد من ضمن كتابه "معيار العلم"، ص٢٢٧.

"المعنى الكلّى" وهو الذى سمح لعدد كبير من الألفاظ أن تشترك فيه، فأسماء الجموع عرفت بأنها ألفاظ تطلق على أفراد كثيرين إلا أنها تختلف عن الألفاظ الكلية من حيث أنها لا تصدق على كل فرد من هؤلاء الأفراد منفصلين، كما هو الحال بالنسبة للألفاظ الكلية[٣٢]. وينطبق ذلك على لفظ "قوم" و"شعب" فهى لا تصدق على فرد بعينه وتقال عليه، لأنه ليس من المقبول لغويًا ولامنطقيًا أن تقول: "محمد شعب" أو "محمد قبيلة" وذلك لأن اسم محمد يشكل جزءاً من الشعب وجزءاً من القبيلة، وهو فى مجموعة يشكل كل القبيلة أو كل الشعب، و"الشعب" و"القبيلة" كليات توجد أفرادها فى الخارج، وإلى جانب هذا النوع من الكليات توجد كليات لا أفراد لها فى الخارج، وتعرف "بالكليات الفرضية" مثل "اللاشئ" و"اللاوجود". وهذه الكليات لها مفاهيم عقلية لا تمنع الشركة فيها مما تسبب فى الحكم القائل "أنه لا يلزم أن يصدق الكلّى فى نفس الأمر على كثيرين، بل لا يلزم أن تكون له أفراد فى الخارج لأن المراد فى كلية الكلّى على أن مجرد تصوره لا يمنع من صدقه على كثيرين[٣٣]. أى صحته صدق الكلّى وحمله عليها حمل مواطئة أو موافقة، فتصورك الذهنى للكلّى، يحمل صدقه أو قوله على كثيرين هم أفراده، وهذا هو الكل.

وقد تناول فلاسفة المسلمين المعنى وقسموه إلى جزئى وكلى، ولا نجد فرقًا كبيرًا فى دراستهم له، بل ما نجده التشابه الشديد فيما قالوه فى المعنى أو فى أى جزء من جزئيات المنطق، إلا أنه لم يفارق ذهن أى واحد منهم أن هذه المباحث لها علاقة قوية باللغة، ولهذا السبب يجد القارئ ميل الباحث إلى تقصى هذا الأثر بالرغم من صعوبة الموضوع، وذلك من أجل الحصول على فكرة تخدم الموضوع وتحقق النتيجة المرجوة منه.

---

[٣٢] مهدى فضل الله، "مدخل إلى علم المنطق" (المنطق التقليدى)، ص٥١.

[٣٣] عبد الرحمن القزوينى، "شرح الرسالة الشمسية" ص ص٢٩ – ٣١، انظر أيضًا حاشية البيجورى على شرح مختصر السنوسى فى المنطق، ص ص٤٥ – ٤٦.

إن بيان وقوع الكلّى على المعنى جعل الفلاسفة يتجهون إلى تقسيم الكلّى من خلال وجوده فى الخارج وعدم وجوده إلى خمسة أقسام[٣٤]. وأما من ناحية صفة "المعنى" فأوجدوا له صفتين رئيستين هما: الذاتى - والعرضى.

فالكلّى من ناحية الماهية ينقسم قسمين ذاتى فى نفسه، وعرضى فى نفسه.

أ - الكلّى الذاتى:

هو الكلّى الذى لا يخرج عن ماهية ما تحته من أفراد بأن كان جزءاً لها، وذلك مثل "الحيوان" أو"الناطق" بالنسبة للإنسان، وعن عمومية الماهية كالإنسان بالنسبة للأفراد الذين يدخلون تحته ويكون أفراده أو أجزاؤه فهو "المقوّم" أو "الجوهر" الذى ينقسم إلى ما لا يوجد شئ أعم منه، وهو داخل فى الماهية، أى يمكن أن يذكر فى جواب ما هو ويسمى جنسًا وإلى ما يوجد أعم منه دون ما هو أخص منه، ويمكن أن يذكر فى جواب ما هو ويسمى نوعًا، وإلى ما يذكر فى جواب أى شئ هو، ويسمى فصلاً"[٣٥].

وعلى هذا النحو توجد ثلاث صفات ذاتية فى الشئ، وهى الصفات التى تقوّم وجود الشئ فالذاتى هو ما يقوم الشئ به، فتحديد الماهية من ناحية (الجنس والنوع والفصل) يعنى ذلك أنه مقوم أصلى للشئ، وخاصة وأن كل إنسان يريد أن يعرف الماهية فيستخدم السؤال الذى يوصله إلى حقيقة الشئ ونقول أن اللغة استطاعت أن تساعده على فهم هذه الحقيقة من خلال السؤال "ما هى" وسنعرضه بالتفصيل فى موضعه.

والذاتى هو ما أطلق عليه أصحاب اللغة "باسم الذات" والاسم قد يحمل صفات مثل "محمد كاتب" وقد يكون هو نفسه متصف بصفة معينة مثل "إنسان" و"كتاب" .. إلخ.

---

[٣٤] جاءت هذه التقسيمات على النحو التالى، وهى القسمة المشهورة عند الغزالى فى كتابه "عيار العلم" انظر ص٥٩ إلى ٧٤.

١- ما وجد منه الكثير مع التناهى مثل "الإنسان".

٢- ما وجد منه الكثير مع عدم التناهى مثل نعم الله تعالى.

٣- ما وجد منه واحد مع إمكان وجوده مع امتناع غيره، مثل واجب الوجود.

٤- مالم يوجد منه فرد واحد مع إمكان وجوده، مثل العنقاء.

٥- مالم يوجد منه فرد واحد مع استحالة وجوده، مثل شريك البارى.

[٣٥] الغزالى، "معيار العلم"، ص٦٩.

ويصف أبو البركات البغدادى الذاتى فى قوله: "والكلّى فإما أن يقال على ما هو كلّى له بمعنى مقوّم له حتى يكون هو حقيقة كالإنسان لزيد، أو داخل فى حقيقته دخول الجزء كالحيوان للإنسان ويسمى ذاتيًا"[٣٦]. فوصف الذاتى بأنه هو حقيقة الشئ والمقوم له، ويعنى بذلك الصفة الذاتية للشئ التى لا يقوم إلا بها. فلهذا يكون منه ما يصلح أن يقال فى جواب ما هو، ومنه ما لا يصلح، فإن أجاب المتكلم عن حقيقة الإنسان بصفة ذاتية، وأكمل المعنى وذلك كالحيوان "لمحمد" فيكون صالحًا، وإذا قال "حساس" فلا يصلح، وبهذا يكون اسم الذات هو الدال على ذات مشخصة، وأما إذا دل على صفة من الصفات "كالبياض" و"الخضرة" و"الكرم" و"المروءة" ومثلاً يسمى "اسم معنى"، وهو الاسم الذى يدل على صفة تتحقق فى اسم الذات فالبياض لا يتحقق إلا فى شخص أو شئ أبيض، وهو ما سنتحدث فيه.

ب-الكلّى العرضى:

هو المعنى الكلّى الخارج عن ماهية أفراده، وهو الذى يقال بمعنى زائد على هويته، عارض لها كالأبيض والأسود للفرس والإنسان، وهذا ما عرف عند اللغويين "باسم المعنى"، فهو ما دلّ على صفة تتحقق فى اسم الذات. والعرضى واضح من قول الفارابى فى محاولته توضيح الفرق الكلّى الذاتى والعرضى فهو "ضرب يعرف من موضوعات له ذواتها، ومن موضوعات له أخر أشياء خارجة عن ذواتها وهى كلّى العرضى"[٣٧]. فيكون العرضى من هذه الناحية هى الصفات التى تعرض للأشياء وتكون خارجة عن ذواتها. ولا يشترط فى أن تكون خاصة بها أو غير خاصة بها، فإذا كانت خاصة تكون كالضحك بالنسبة للإنسان، وإذا كانت غير خاصة "كالمشى والنمو" بالنسبة له، وهذا الحديث قريب الشبه بالحديث فى أقسام الكليات الخمس الذى سنفصله بعد حين، ويعتبر هذا تمهيدًا من الفلاسفة للخوض فى الكليات الخمس. ولأن الحديث هنا عن العرضى لا عن العرض وفيهما اختلاف.

و"العرضى بالجملة هو الذى يعرف من موضوع ما شيئًا خارجًا عن ذاته، وذلك ضربان: ضرب يعرّف مع ذلك من موضوع آخر ذاته، وهو كلّيه، وضرب لا يعرف من موضوع أصلاً ذاته، وهو شخصه"[٣٨]. فالعرض خارج عن الذات ودوره تحديد

---

(٣٦) أبو البركات البغدادى، "المعتبر فى الحكمة"، ص١٤.

(٣٧) الفارابى، "قاطيغورياس" (المقولات) من ضمن "المنطق عند الفارابى"، تحقيق رفيق العجم، ص٨٩.

(٣٨) المرجع السابق، ص٩٠.

وتعريف الشئ. وهى المهمة التى وضعها له المنطق. والمسألة هنا دقيقة حيث أن التعبير بالصفات العرضية غير التعبير بالصفات الذاتية، والصفات العرضية لابد من تحديدها بالشكل الخارجى حتى لا يقع فى التعريف لبس وهنا يأتى دور اللغة فى انتقاء الألفاظ التى تعبر عما يريده الإنسان ليقوم بتحقيق غرضه بشكل علمى محدد. وهذا ما قام به الفلاسفة حيث أنهم لجأوا إلى اللغة فى توضيح صفات الذاتى، وصفات العرضى. والفرق بين كل منهما، ويتم توضيح ذلك بما يلى:

١- الذاتى يتوقف على معرفة حقيقة الشئ وتعقلها بخلاف العرض الذى لا يحتاج إلى تعقل. فتعقل حقيقة "الإنسان" متوقفة على تعقل "الحيوان" لأنه يعتبر ذاتًا للإنسان. ولكن إذا قلنا إن "الإنسان ماشيًا" هنا لا نحتاج إلى تعقل لأنه عرضى له، وهو قائم بالمشى غيره.

٢- فى حالة تساوى الكليان لماهية شئ ما، هنا نجد الذاتى يسبق العرضى، مثل "الإنسان متعجب" فلفظ "ناطق" يسبق لفظ "متعجب" لأن الأول ذاتى والثانى عرضى.

٣- الكلّى الذاتى لا يحتاج إلى تعليل وجوده فى الشئ، ولكن العرضى من البحث فى علة وجوده فمثلاً لا نقوم بتعليل حيوانية الإنسان، ولكن نبحث ونعلل سبب أنه "ضاحكًا" أو "متنفسًا" "فإن السبب فى كون الإنسان ضاحكًا هو التفكير، أى النطق، والسبب فى أن الإنسان متنفس هو الحيوانية"[٣٩].

وجملة القول أن البحث فى المعنى وأقسامه عدّه كثير من الفلاسفة مقدمة للبحث فى "الكليات والمعانى الخمسة" إذ قبل البحث فى الكليات يتعرضون للمعانى الكلية والعرضية على اعتبار أنها مكونة لهذه الكليات أو أنها تحمل على الأشياء كصفات ذاتية أو عرضية، وذلك لأن الكلى إما أن يقال على ما هو كلى له بمعنى مقوم له حتى يكون هو حقيقته، وهو حال الكليات المقولة فى جواب ما هو؟.

وقبل أن ننهى الحديث عن قسمة الكلّى، نعرض لقسمة أخرى عرضت للكلّى وهى قسمته إلى "عموم" و"خصوص" وهى قسمة قريبة إلى اللغة هى أيضًا. إذا "الكليات فى جواب ما هو قد يقال أكثر من واحد منها على أشياء واحدة بأعيانها، وتختلف تلك المقولات بالعموم والخصوص كالجسم والحيوان والإنسان

---

[٣٩] د. يوسف محمود، "المنطق الصورى"، التصورات والتصديقات، جـ١، ص٥٥.

المقولة على "زيد" "وعمرو وخالد"[٤٠]، فلفظ الإنسان يقال فى جواب ما هو؟ أما الحيوان فيقال عليه ولكنه بشكل أعم، وذلك لاشتراك الفرس، والحصان مع الأسماء السابقة أما لفظ "الجسم" يقال ولكن بشكل أعم من الإنسان والحيوان بل يحتويها مع أصناف أخرى كالنبات والجماد، وهذا عينه المقدمة الواضحة للبحث فى الكليات الخمس، وهذه القسمة سبق وأن قال بها الإمام الغزالى فى تقسيمه للمعانى فيرى "أن للموجودات باعتبار نسبة بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص"[٤١]. ومن الواضح أن المراد بهذه القسمة هو بيان طريق قسمة الكلّى القسمة الخماسية التى عرفت فيما بعد بالكليات الخمس. إذ بدأ الأعم فى جواب ما هو للأخص منه الذى أطلق عليه لفظ النوع ليكون أول كلّى يقال على الأشخاص.

٣- أقسام الكلى (القول الشارح)

تمثل الكليات الخمس الجزء الكبير فى قسمة الكلّى لأنها فى حقيقتها ألفاظ عامة تحدث عنها فلاسفة المسلمون ضمن منطقهم، وطرحنا لها يوافق طرحهم على اعتبار أنها أدخلت من ضمن المعانى الكلية، أو هى نفسها التى سميت "بالألفاظ العامة" والتى عرفت فى أكثر من موضع بالكليات الخمس. وخاصة أنها جاءت تحت جواب ما هو؟ فهى الإجابة عن ماهية الأشياء وعن عرضياتها، والجواب يحتاج إلىً لفظ فأتت هى بهذا اللفظ الذى جاء على شكل لفظ عام مفهوم، فهو على جهتين من التعبير "إما أن يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق قولاً بحال الشركة أو يكون مقولاً على كثيرين مختلفين بالعدد"[٤٢]. وفى هذا النص إشارة إلى "الجنس" و"النوع" وهما كليان "الماهية" أو "الجوهر"، ومن المعلوم أن الكليات تستعمل فى التعريف بأنواعه، وهى خمسة بإضافة الثلاثة الأخرى إلى السابقتين وهى: "الفصل" و"الخاصة" و"العرض العام".

لكن قد يسأل سائل عن علاقة هذه الكليات باللغة، وبخاصة أنها جاءت ضمن مبحث المعانى فى المنطق؟ يكون ردنا على سؤاله هو أن حقيقة الكليات معان طبيعية فى الأشياء ولكن لا يحصل فهمها إلا بألفاظ تطلق عليها. هذه الألفاظ

---

[٤٠] الفارابى، "إيساغوجى"، ص٧٥، انظر ابن سينا، "المدخل"، ص١٠، انظر أيضًا أبو البركات البغدادى "المعتبر فى الحكمة" ص١٤.

[٤١] الغزالى، "معيار العلم"، ص٦٢.

[٤٢] الساوى، "البصائر النصيرية"، ص٢٣.

تأتى من اللغة، فلفظ "الجنس" أو أى لفظ آخر منها فى حقيقته لفظ ظاهر يقال على ذاتيات غير منظورة. فالكليات إذن كألفاظ تنتمى إلى اللغة، وكمعانى تتجه إلى المنطق، وعلى هذا الأساس تناولها المناطقة، فما هى إذن الكليات الخمس؟ وكيف وقع تقسيمها؟.

أفرد للكليات كتاب كامل فى المنطق القديم عرف "بإيساغوجى"[٤٣] وضعه فرفريوس الصورى وحذا حذوه فلاسفة المسلمين. وقد قام فرفريوس بتناول هذه الألفاظ، وسماها "ألفاظًا كلية" أو "الكليات"، وهى ألفاظ كلية من زاوية أنك إما أن تنظر إلى الموجود الجزئى المشار إليه مثل "زيد" و"هذا الشخص"، وأما أن تنطق بلفظ يشمل جميع هذه الجزئيات مثل "إنسان"[٤٤]، والحقيقة أن أرسطو استعمل الكليات فى حديثه على "الجوهر الفرد" أو "الجوهر" و"الجوهر الثانى" والمعروف أن "الجوهر" هو أول المقولات عنده ذات المنشأ اللغوى، وهناك من اعتبر الكليات مدخلاً للمقولات فيرد فى كتاب إيساغوجى هذا القول: "لما كان من الضرورى لمعرفة مذهب أرسطوطاليس فى المقولات أن نعرف ما الجنس والفصل والخاصة والعرض، وكان العلم بها ضروريًا كذلك فى تركيب الحدود"[٤٥]. من هنا يتضح أن الكليات تقوم بمهمتين أساسيتين: الأولى/ تعتبر مقدمة رئيسة للمقولات التى هى فى الأصل ذات منشأ لغوى. الثانية/ تمثل جسرًا يوصل لفهم مبحث الحد وتركيباته. كما أرى إلى جانب المهمتين السابقتين للكليات أهمية عرضها فى بحثنا لأنها تمثل حلقة الوسط بينها، فهى - أى الكليات - معانى فى المنطق وألفاظ فى اللغة، إلا أننا لم ينجد من اللغويين من استعمل "الكليات" بالكيفية التى وجدت عليها فى المنطق، ولكن دخولها للغة من استعارة اللفظ لها.

أما عن الفلاسفة المسلمين وتناولهم للكليات فجميعهم وبدون استثناء أدخلوها ضمن أبحاثهم المنطقية. والأهم من ذلك أن المتأثرين بمنطق أرسطو والمتشددين فيه، يرون فيها المدخل الرئيس لدراسة المنطق بصفة عامة، والمقولات بصفة خاصة، متأثرين فى ذلك بأرسطو الذى هو نفسه اهتدى إليها عن طريق اللغة

---

[٤٣] "إيساغوجى"، كتاب لفرفريوس الصورى، نقله أبو عثمان الدمشقى، وحققه أحمد فؤاد الأهوانى عام ١٩٥٢م ولهذا الكتاب صلة بكتاب "المدخل" عند أرسطو الذى هو أيضًا عنى به "الكليات الخمس".

[٤٤] المرجع السابق، ص٦٧.

[٤٥] المرجع السابق، ص٧٠.

اليونانية ولاعتبارات لغوية خاصة متعلقة بالنحو اليونانى يرى أنه "كان من الضرورى البدء بتحديد معانى الألفاظ المستعملة فى المناقشة، ويكاد كتابه فى المقولات، ومقالة الدال من كتاب ما بعد الطبيعة منصرفين إلى هذه المباحث اللفظية"[٤٦]. وتكون الكليات انطلاقًا من المهمة التى وضعها لها أرسطو وتبناها فلاسفة المسلمين من بعده ذات أثر فعال على بناء وتأليف "القضايا المنطقية". فهى التى عنها تتألف، وإليها تنقسم، "وهى أجزاء المقاييس فى جميع الصنايع القياسية"[٤٧]. إذ أن كل قضية تكون إما حملية أى خبرية - أو شرطية، وهذه القضايا تتركب من ألفاظ، هذه الألفاظ إما جزئية أو كلية. ومن هنا أصبحت الكليات تمثل لبنة من اللبنات الأساسية من البناء اللغوى للفكر.

ونتيجة لما تقدم أصبح موضوع عرض الكليات أمرًا ملحًا. فالكليات الخمس أو المعانى الكلية المفردة اتفق الأقدمون على أنها مبادئ وضعت لتبين الطريق الموصل إلى اكتساب المجهولات التصورية وأطلقوا عليها اسم "القول الشارح" الذى يستعان به للوصول إلى المجهولات التصورية عن طريق وضع تلك الكليات فى صورة القول الشارح.

والأمر فى دراسة الكليات زاد أهمية بسبب أن المنطقى لا يهتم بالجزئيات، وأنه يبحث عن أمور إذا رتبت على وضع مخصوص وكانت معلومة أدت إلى تحصيل أمر مجهول، وعندما يكون المجهول أمرًا تصوريًا اتجه إلى الكليات التى تنقله إلى موضوع التعريف الذى بالفعل كان للكليات الخمس دور واضح فيه، وهذا ما سنبينه فى موضعه إن شاء الله.

ولما كانت الكليات خمسًا فقط فإنها ترجع إلى أن المحمول على شئ "أى الكلّى" إما أن يكون ذاتى أو عرضى، والذاتى إما أن يكون جزء من ماهية ما تحته من الأفراد، أو يكون تمام الماهية. فإن كان تمام الماهية فهو "النوع"، وإن كان جزءاً، فإما أن يكون تمام المشترك بينها وبين غيرها أولاً، فإن كان تمام المشترك فهو "الجنس" "كالحيوان" فإنه تمام المشترك بين الإنسان والفرس، وإن لم يكن تمام المشترك بين الماهية وبين غيرها، بل كان هو المميز لها عن غيرها مما شاركها فى

---

(46) Brehier: "Histoir de la Philosophi", P. 173.

(٤٧) الفارابى، "إيساغوجى"، ص٧٥.

جنسها فهو "الفصل"، وإذا كان المحمول عرضيًا، فإما أن يكون خاصًا بالماهية دون سواها فهو "الخاصة" وإما أن يكون شاملاً لها ولغيرها فهو "العرض العام".

إذن حسب ما تقدم فالكليات خمس، وهذا ما يتفق مع تقسيم فلاسفة المسلمين لها ما عدا "الكندى" و"إخوان الصفا" و"ابن حزم" الذين أضافوا "الشخص" ككلية من الكليات وأطلقوا عليها "الكليات الستة"[٤٨]. أما الرازى فيأتى تقسيمه حسب ما ذكرنا، وينطبق عليه تمام المطابقة. إذ يرى أن الكليات الخمسة التى هى محمولات فى القضية تنقسم عقليًا إلى ثلاث أقسام ذلك لأن الكلّى إن كان تمام ماهيته ما تحته من الأفراد فهو النوع، وإن كان داخلاً فيها (أى جزءاً من الماهية) فهو الجنس والفصل، وإن كان خارجًا عن الماهية، فهو الخاصة والعرض العام[٤٩]. وهذا ما يتطابق مع صاحب الرسالة الشمسية حين يقول: "المدخل فى الماهية يسمى ذاتيًا، والخارج يسمى عرضيًا"[٥٠]. ولكن نجده يختلف مع ما جاء به الكندى بحيث أنه أضاف "الشخص" من ضمن الكليات. الذى رآه لفظًا كليًا يشير إلى ماهية "كلّى"، وهو أيضًا من الكليات الذاتية. وبالرغم من إضافته "الشخص" للكليات فإنه يتفق مع الفلاسفة الآخرين على أنها تحوى الذاتى والعرضى، وأنها معان كلية مفردة.

أ - الجنس:

"الجنس" أول الكليات الخمس التى عرض لها المناطقة ابتداء من أرسطو، فهو لفظ كلّى يقال على كثيرين مختلفين، وهو لفظ تندرج تحته أسماء كلية تعرض بالأنواع، وللجنس علاقة بالنسبة التى منها تنبثق الأنواع فـ "يقال جنس لجماعة قوم لهم نسبة بوجه من الوجوه إلى واحد أو لبعضهم إلى بعض"[٥١]. مثل جنس المصريين الذين ينتسبون إلى مكان اسمه "مصر" فمصرى نسبة إلى البلد التى تكون مبدأ لكل الذين ينتمون إليه، وسمى "جنسًا" لأنه مبدأ كون كل واحد هذا من ناحية النسبة. ولكنه يقال على ناحية أخرى فهو "الجنس الذى يرتب تحته النوع"، ومن هذه

---

[٤٨] انظر "الكندى"، "رسائل الكندى الفلسفية" جـ١، ص٦٥، إخوان الصفا "الرسائل" جـ١، ص٣٩٥، انظر أيضًا ابن حزم "الرسائل" جـ٤، ص١٠٠.

[٤٩] الرازى والصفوى، "شرح الغرة فى المنطق"، ص٤٣.

[٥٠] القزوينى، "شرح الرسالة الشمسية"، ص٥٦.

[٥١] منطق أرسطو، تحقيق بدوى، جـ٢، ص٤٧٥.

الناحية نجده يحوى كل الكثرة التى تحته من الأنـواع، فهو "المقول علـى كثيرين مختلفين بـالنوع وينبئ عن مائية الشئ فهو كثير .."[٥٢]. ومـن هـذه الزاوية أدخلـه فيلسـوف العرب الكنـدى تحـت مقولـة "الكـثرة" عندما كـان يتحـدث عـن موضـوع الوحدة والكثرة فى رسائله[٥٣].

فالجنس إذن لفظ كلّى يحتوى على أنواع متعددة وكثيرة وهـو "المحمـول على كثيرين مختلفـين بـالنوع عن طريـق ما هـو"[٥٤].وكل واحـد مـن الأنـواع التـى تجتمع تحت الجنس قائم بذاته منفصل عن الأنواع الأخرى، وهو فـى نفس الوقـت لا يمثل إلا ذاته، وباجتماعه مع الأنواع الأخرى يتكون "الجنس"، مثل لفظ "الحـى" الذى يقال على أنواع مختلفة الذات "كالإنسان" و"الفرس" و"الثور" فالمخالفة بـين هذه الكائنات فى النوع لا فى العدد، فهى كثيرة بالنوع، وتعددها النوعى هو الـذى أدخلها تحت لفـظ كلّـى شملها أطلـق عليه "الجنس". ويدخـل هـذا الاختـلاف فـى "العمومية" و"الخصوصية".

ويرى الكنـدى أن عموميـة الجنـس عـن النـوع ترجـع إلى اعتبـاره يمثـل "الكلّى" أو "الجميع" مقابل النوع الذى يمثل "البعض" أو "الجزء" فالجنس جوهـر عرضت له أشياء ليست معه فى كل وقـت ولا يعتمـد عليها فـى إثبـات وجـوده. ويـرى الفارابى ذلك بوضوح تام معبرًا عنه بقوله: "والكليات المحمولـة علـى شخص واحـد فقد تتفاضل فى العموم والخصوص كالإنسان والحيوان المحمولين على "زيـد" فـإن الإنسـان أخـص مـن الحيـوان فمتـى كـانت كليـات مفـردة متفاضلـة فـى العمـوم والخصوص يليق أن يجاب بكل واحد منها فى جواب ما هو هذا الشـخص"[٥٥]. وفـى ذلك عمومية يحملها الجنـس، وهـو يتصف بها، ويحمـل علـى أكثر مـن نـوع واحـد، وهكذا يكون "كل جنس إذا كان يحمل علـى أكثر مـن نـوع واحـد وعلـى أشخاص كل واحد منها فإنه يحمل على أشخاص مختلفة بالنوع عن طريق ما هو[٥٦].

---

[٥٢] انظر فرفريوس "إيساغوجى" ص٦٩، انظر أيضًا منطق أرسطو، تحقيق بدوى، جـ٢، ٤٧٦.

[٥٣] الكندى، "رسائل الكندى الفلسفية"، جـ١، ص٧٠.

[٥٤] انظر فرفريوس، "إيساغوجى"، ص٦٩.

[٥٥] الفارابى، إيساغوجى، ص٧٧.

[٥٦] الفارابى، المرجع السابق. ص٧٨.

وقولك "ما هو؟" فيه فصل للجنس عن الأشياء التى تحمل على شئ واحد، وهى التى لا تتجزأ أبدًا، لأنها مختلفة فى النوع، فنوع "إنسان" يختلف عن "فرس"، ولكن كل واحد منهما جنس لأنواع مختلفة فى عددها، وهى فى نفس الوقت أجناس لأنها تنطوى تحت سقف واحد بالرغم من اختلافها فى النوع "فإنسان وفرس" يدخلان تحت "كائن حى"، وهو ما عرف "بجنس الأجناس" أو "الجنس العالى" الذى يضم تحته أجناس كثيرة، فهو جنس للأجناس التى تحته، وهو الذى دخلت تحته المقولات العشر.

أما من ناحية إدخال اللغة فى هذا الموضوع فيأتى من خلال السؤال الذى تحددت به حقيقة المسئول عنه، فاستعارة المنطق السؤال من اللغة هى التى بالفعل حددت اتجاه الفكر، فالسؤال ما هو؟ مركب تركيبًا لغويًا متينًا القصد منه الوصول إلى حقيقة الشئ المراد فهمه، وعلى اختصاره فهو يبحث عن حقائق متعددة "فتارة يسئل عن تمام الحقيقة، وتارة يسئل عن تميزه عن شئ إلتبس به واللفظ الموضوع للسؤال عند تمام الحقيقة (ما)، والموضوع للسؤال عن التمييز لفظة أى"[٥٧]. فالسائل دائمًا لا يقف فى موضع واحد بل دائم التنقل فمرة يسأل عن حقيقة متشخصة، ومرة يبحث عن حقيقة كلّى، وهذا كله سنعرفه فى الفصل القادم الخاص بالتعريف.

و"الجنس من الناحية اللغوية عبارة عن مجموعة من الصفات الجوهرية الموجودة فى مجموعة الأنواع المنتمية إلى جنس واحد والمتمايزة فى ما بينها[٥٨]. يعنى ذلك البحث عن حقيقة الشئ عن طريق الصفات التى يحملها الشئ، فهو صفة جوهرية للشئ يعرف بها عن طريق التلفظ بهذه الصفة، وهذا من وجهة نظر اللغة، كما رأت "الصفة والموصوف" أنهما شيئان متلازمان. والصفات تختلف منها ما هو جوهرى، ومنها ما هو عرضى وعلى هذا الأساس تركيب "الكليات الخمس" أولاً و"المقولات العشر" ثانيًا، فكلها ذات أصل لغوى والفلاسفة المسلمون لجأوا إلى اللغة لمعرفة ذلك، وقد أشار إخوان الصفا إلى "الجنس" من هذه الناحية فيقولون: "هو كل لفظة يشار بها إلى كثرة مختلفة الصور، تعمها كلها صورة أخرى كالحيوان

---

(٥٧) المرجع السابق، ص٧٧.

(٥٨) محمد المظفر، "المنطق"، ٦٦.

والنبات، والثمار والحب، وما شاكلها من الألفاظ"[٥٩]. فلفظ "الحيوان" حسب قولهم يعم أو يشمل الناس كلهم، والسباع والطيور، واعتبروا الجنس صورة روحية متممة للجسم، وهو لفظ مختصر يضم عدد كبير من الأنواع التى تدخل تحته.

خلاصة الحديث فى الجنس ينحصر فى أن اللغوى جزءاً يتحدث فيه وللمنطقى جزءاً آخر يتحدث فيه، فأما جزء اللغوى فهو الجنس البلدى والجنس الصناعى، والجنس النسبى، فالأول يأتى فى نعتك لإنسان أنه مصرى، اعتمدت فى ذلك على مكان سكناه، والثانى نسبتك الإنسان إلى صناعة كقولك "نجار أو حداد"، والثالث هو نعتك للإنسان لما ينتمى إليه من ناحية القبيلة، مثل "هاشمى". هذه هى استعمالات اللغوى للجنس أما استعمالات الفيلسوف أو المنطقى له فيتمثل فى عشرة ألفاظ، وهى "الأجناس العالية".

ب- النوع:

قد يتحدد مفهوم النوع من الحديث عن الجنس، ويفهم أيضًا من خلاله إذ "النوع هو المرتب تحت الجنس، والذى جنسه يحمله عن طريق ما هو وقد يصفونه أيضًا على هذه الجهة: "النوع المحمول على كثيرين مختلفين بالعدد عن طريق ما هو[٦٠]". إذن فكما وجدنا الجنس كلّ مقول على كثيرين مختلفين فى النوع. فالنوع كل مقول على كثيرين مختلفين فى العدد.

فالنوع إذن "محمول" قيل على أفراد كثيرين متفقين بالحقيقة، وذلك مثل "إنسان" فهو لفظ تحمله أفراد مثل "محمد" و"على" و"فاطمة" وكل أفراد الإنسان، "محمد إنسان" و"على إنسان" و"فاطمة إنسان". فحقيقة كل هؤلاء واحدة يشملها اللفظ الكلّى "إنسان". وهم فى نفس الوقت أنوع تحت هذا اللفظ، وهكذا يكون النوع. فهو يقوم بجمع الكثير من الأفراد إلى طبيعة واحدة فـ "الناس الكثيرين إنسان واحد فى اشتراك النوع"[٦١].

والنوع من ناحية أفراده المكونة له ينقسم قسمين: الأول/ يكون متعدد الأفراد فى الخارج "كالإنسان" مثلاً فهو نوع لأفراد متعددة كما رأينا. والثانى/ النوع غير المتعدد الأفراد فى الخارج، وانحصر فى فرد واحد فقط "كالشمس"، فهى اسم

---

[٥٩] إخوان الصفا "الرسائل"، جـ١، ص٣٩٥.

[٦٠] فرفريوس "إيساغوجى"، ص٧٢.

[٦١] المرجع السابق، ص٧٥.

لكوكب الشمس، فهو في فرد واحد فقط، فالنوع إذن لفظ كلّي ذاتي يندرج تحت اسم كلّي الذى هو "الجنس" حيث أنه أشمل من النوع. فالجنس يمثل العموم، والنوع يمثل الخصوص وهذا يعنى قول الفارابى: "فإن الأمم من كل اثنين منهما جنس والأخص نوع"[٦٢]. وترتب على قوله عدم الفصل بينهما وتناولها تحت عنوان واحد وهو "القول فى الجنس والنوع".

أما إخوان الصفا فيرون النوع بأنه "كل لفظة يشار بها إلى كثرة تعمها صورة واحدة .. وبالجملة تعم عدة أشخاص متفقة الصور"[٦٣]. فالنوع هو الذى قالوا عنه "الصورة الواحدة"، التى تعم الأفراد المختلفين فى العدد، فنظرتهم هذه نظرة منطقية ممزوجة باللغة، وهى ليست ببعيدة عن سابقاتها من وجهات النظر.

ويأتى ابن سينا ونلاحظ عليه أنه أراد أن يبين النوع فى تعريف مختصر مفيد فيقول فى كتابه "النجاة": "هو الكلّى الذاتى الذى يقال على كثيرين فى جواب ما هو، ويقال أيضًا عليه وعلى غيره آخر فى جواب ما هو بالشركة مثل الحيوان الذى هو نوع من الجسم فإنه يقال على الإنسان والفرس فى جواب ما هو بالشركة، ويقال "الجسم" عليه وعلى غيره أيضًا بالشركة"[٦٤]. نص ابن سينا يشير إلى الاتفاق مع من سبقه من الفلاسفة الذين عرفوا النوع بأنه المقول على كثيرين مختفين بالعدد فى جواب ما هو، ومعظم المناطقة ركزوا على هذا الفرع من النوع، أما الذى لا أفراد له فالاهتمام به قليل.

ويرى الإمام الغزالى ما يرى الفارابى فى أن الجنس والنوع يشتركان فى جواب ما هو، "فالنوع يرسم بأنه كلّى يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد فى جواب ما هو"[٦٥]. ومن ناحية الحمل يرى أنه كلّى يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملاً ذاتيًا أوليًا، فهو يراه من الصفات الذاتية للشئ، ولا فرق بينه وبين الجنس إلا من ناحية العمومية والخصوصية، ويقول أيضًا: "وأعلم أن الذاتيات التى هى أجناس وأنواع تترتب متصاعدة إلى أن تنتهى إلى جنس الأجناس وهو الجنس العالى الذى ليس فوقه جنس، وتترتب متنازلة حتى تنحط إلى النوع الأخير الذى نزلت

---

[٦٢] الفارابى، "إيساغوجى"، ص ص٧٥ – ٧٧.

[٦٣] إخوان الصفا "الرسائل"، جـ١، ص٣٩٥.

[٦٤] ابن سينا، "النجاة"، ص٩.

[٦٥] الغزالى، "معيار العلم"، ص٧٦.

منه انتهت إلى الأشخاص والأعراض"[٦٦]. فجمع الغزالى فى النص السابق الأجناس والأنواع على اعتبار أنها صفات ذاتية للشئ، وأن للجنس جنس عال، أو أجناس الأجناس التى قال عنها المناطقة بأنها عشرة، أى ما عرف "بالمقولات العشر". وأن للنوع أنواع الأنواع وهى الأفراد السفلية وهذه كثيرة، "حيث اتفق الأوائل على أن سموا الجنس الأول جنس الأجناس .. واتفقوا على أن سموا النوع الآخر نوع الأنواع"[٦٧].

والجدير بالملاحظة هنا أن الارتباط بين الجنس والنوع لم يرد عند أرسطو أوفرفريوس، سواء فى المدخل لأرسطو، أو إيساغوجى لفرفريوس، ولكن ما أثبته فلاسفة المسلمين بالفعل هو اعتبار أجناس الأجناس هى "المقولات العشر" التى عرفت بأجناس الموجودات والألفاظ التى دلت عليها.

وذلك ما أكده أيضًا الإمام الغزالى فى قوله: "والأجناس العالية التى هى أعلى الأجناس زعم المنطقيون أنها عشرة واحد جوهر وتسعة أعراض وهى الكم والكيف والمضاف والأين ومتى والوضع وله أن يفعل وأن يفعل"[٦٨].

ويرى ابن حزم النوع بأنه واقع تحت الجنس لأن بعضه، كما يرى من خلال علاقة المبحث باللغة تأثر "النوع" "بالصورة" بلغة اليونان "فربما كان هذا الاسم عندهم أعنى الذى يترجم عنه فى اللغة العربية بالصورة واقعًا على النوع المطلق"[٦٩]. الذى لم نقصده فى الحديث ضمن الكليات الخمس، وإنما نقصد بالنوع إلى "أن نسمى به كل جماعة متفقة فى حدّها أو رسمها مختلفة بأشخاصها فقط كقولك الملائكة والناس والجن .."[٧٠]. ولهذا السبب رأى النوع واقعًا تحت الجنس الذى يكون فى بعض الأحيان أنواع متعددة يقع اسمه عليها، وذلك مثل لفظ "حى" يقع تحته الناس والخيل والبغال، والأسد وجميع الحيوان، وهذه كلها

---

(٦٦) المرجع السابق، ص٧٦.

(٦٧) ابن حزم "التقريب لدى المنطق"، ص١١٦.

(٦٨) منطق أرسطو، جـ٤، ص٤٧٦، انظر أيضًا فرفريوس "إيساغوجى"، ص٦٩. انظر أيضًا الغزالى "معيار العلم" ص٧٧، والباحث قام بدراسة وتحليل المقولات فى دراسة الماجستير تحت عنوان "نظرية المقولات، دراسة تحليلية لمقولات الشفاء لابن سينا"، وفيها بيان كامل وشرح واف لها.

(٦٩) ابن حزم، "التقريب لحد المنطق"، ص١١٧.

(٧٠) المرجع السابق، ص ص١١٨ – ١١٩.

تعد جزئيات تكون النوع الذى هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد.

ويطالعنا أبو البركات البغدادى بآرائه التى لم تختلف كثيرًا عن سابقيه، إلا فى مسألة تركيزه على الحمل فى الكليات حيث يرى أنها أقاويل معرّفة، وأننا لا نبتعد كثيرًا عن قصده إذا قلنا أنه مائل إلى اللغة فى عرضه لهذه الكليات، ويقول أبو البركات عن النوع فى ضوء نظرته، اللغوية للكليات: "أما النوع فبأنه المحمول الأخص من محمولين مقولين فى جواب ما هو"[٧١]. ويراه واحدًا من الكليات التى يعمها جنس واحد، ولم يقف أبو البركات عند إشارة واحدة للنوع بل تعددت عنده الإشارات فيأتى مرة أخرى ويرى "كل معقول لا تتمايز آحاده بأوصاف ذاتية"[٧٢]، ومن ناحية الخصوص والعموم فيراه أخص من الجنس، وهو يقال على من لا تختلف أوصافهم الذاتية. كما يرى أبو البركات أن للنوع مفهومين، والحقيقة أنه انفرد بتوضيحهما بشكل دقيق بالرغم من أن السابقين عليه أشاروا إليهما، ولكن جاءت إشاراتهم ضعيفة. فقال عنهما: "فيكون للنوع مفهومان أحدهما بالإضافة إلى ما فوقه وهو الجنس، والآخر لا تعتبر فيه إضافة إلى ما فوقه بل إلى ما تحته وهى أشخاصه التى لا تختلف بالأوصاف الذاتية"[٧٣]. واضح من النص أن أبو البركات نظر إلى النوع من زاويتين هما: النظر إلى ما فوق وهو الجنس ليكون نوعًا بالنسبة إليه، والثانية إلى ما تحته من أفراد متفقة فى الصفة، فهو بهذه الحالة "نوع لجنس، وجنس لأنواع". وفى لفظ "الفرس" يتفق المعنيان، "فالفرس" نوع إلى جنسه وهو "الحيوان" ونوع بإضافته إلى أشخاصه وتدخل هنا الإضافة أو النسبة التى بها يتحدد اللفظ بفعل نسبة الشئ إلى أصله.

جـ- فيما بين الجنس والنوع من علاقة: (أجناس الأجناس)

سبق وأن أثبتنا أن للجنس تقسيمات تختلف فى الجنس العالى، والمتوسط أو جنس الأجناس، والنوع من ناحية انحطاط الأنواع التى لا نوع بعدها، والتى عرفت بنوع الأنواع. هذه التقسيمات استغلها بعض الفلاسفة، وتحدث فيها عن "الأجناس العالية" التى هى "أجناس الأجناس" التى اشتقت أسماؤها من اللغة،

---

(٧١) أبو البركات البغدادى، "المعتبر فى الحكمة"، ص ص١٦ – ١٧.

(٧٢) المرجع السابق، ص١٧.

(٧٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

باعتبارها ألفاظًا كلية قيلت على الموجودات وانحصرت بانحصار عددها. وبما أن موضوعنا يتحدث عن "اللغة" و"المنطق" فنرى إبراز بحث المقولات تحت هذا العنوان الذى كانت نتيجته "الأجناس العشرة"، التى قيل عنها أنها ألفاظ مفردة، وحيث إن الكليات تضم قسمين رئيسين هما: "الجوهر" و"العرض". إذ اعتبرا كليات "الجوهر" هى الجنس والنوع والفصل، وكليات العرض هى الخاصة والعرض العام، تنقسم أيضًا المقولات العشر إلى قسمين الأول ذاتى، ويمثله الجوهر، والثانى عرض وتمثله المقولات التسع الأخرى، وكلها تدخل تحت مسمى "جنس الأجناس" أو "الأجناس العالية" وهى التى تمثلت فيها علاقة الجنس بالنوع.

والموضوع فى إطار بحثنا ذا أهمية بالغة، حيث اتفق فيه الفلاسفة المسلمين الذين اهتموا بموضوع المنطق وعلاقته باللغة، وعلى رأسهم الفارابى الذى رأى "المقولات العشر" متمثلة فى جنس الأجناس، وهى أجناس عالية، وألفاظ كلية تحتوى على الصفات الذاتية والعرضية للأشياء كما وافقه "إخوان الصفا"، ولم يبتعد ابن سينا عن هذه الفكرة فهو أيضًا أطلق عليها "الأجناس العالية" والإمام الغزالى أيضًا رآها من خلال هذا المنظار، وأبو البركات البغدادى تناولها بهذه الكيفية، ونقدم فيما يلى بعض الآراء التى تمثلت فيها وجهات نظر الفلاسفة المسلمين.

يعد مبحث المقولات مبحثًا ينطوى تحت مبحث الكليات، وذلك على اعتبار أن الكليات ألفاظ تقال على أشياء أو تحمل على أشياء، والمقولات أيضًا ألفاظ تحمل على أشياء وسنعرض للمقولات هنا من جانب أنها ذات أصل لغوى ولها علاقة باللغة، فيكون عرضنا لها بشكل إجمالى دون الدخول فى التفاصيل.

إن أكبر دليل على لغوية المقولات وإنطوائها تحت عنوان "أجناس الأجناس" هو تناول الفارابى لها فى كتاب الحروف الذى يعتبر كتابًا فى اللغة، فيرى أن "الكليات كلها تسمى الأجناس والأنواع "فالألفاظ إذن بعضها ألفاظ دالة على أجناس وأنواع، وبالجملة الكليات، ومنها دالة على الأعيان والأشخاص"[٧٤]. والمعانى تتفاضل فى العموم والخصوص، فإذا طلبوا تشبيه الألفاظ بالمعانى جعلوا العبارة تعبر عن معنى واحد يعمّ أشياء ما كثيرة بلفظ واحد بعينه يعم تلك الأشياء

---

(٧٤) الفارابى، "كتاب الحروف"، تحقيق محسن مهدى، ص١٣٩.

الكثيرة. فالمقولات من خلال ذلك تبقى على أساس أنها ألفاظ تقال على معان، وأن المقولات كلها تدخل تحت الأجناس والأنواع، وحيث أنها ألفاظ كلية تشير إلى الجوهر والعرض، فهى من جهة العموم والخصوص تكتسب نفس الصفات التى اكتسبها الجنس والنوع.

وقد ارتبطت المقولات بالحروف ونشأتها عند الفارابى، وسبّب هذا الارتباط فى تخصيص جزءاً كبيرًا من كتابه لهذا الموضوع سماه "الحروف وأسماء المقولات"، وهذا دليل على لغوية المقولات واشتقاق أسمائها من حروف اللغة، فالمقولات بعضها يعرفنا ما هو المشار إليه، وبعضها الآخر يعرفنا كم هو، والآخر كيف هو، وأين هو ومتى هو، أو كان أو يكون، وبعضها يعرفنا أنه مضاف، وأنه وضع ما، وبعضها أن له "الملك"، وأن ينفعل، وأن يفعل، وهذه المقولات التى هى أجناس الأجناس. وتكون ألفاظًا قيلت على أشياء من خلال الحروف التى اشتقت منها المقولات نفسها.

وأصلاً أن مصطلح "المقول" فى اللغة يعنى به على الأعم كل لفظ كان دالاً أو غير دال، وقد يقصد به المعنى الأخص لكل لفظ دال سواء كان "اسمًا أو كلمة أو أداة". وقد يعنى به من ناحية الوظيفة التى تحمل بها الأشياء.

ومن ناحية أخرى شمولية المقولات لأجزاء الكلام تأتى من خلال حملها الاسم والكلمة والأداة، والتى بها اكتسبت الصفة اللغوية التى بها نفذت إلى أجزاء اللغة الأخرى فيرى الفارابى ذلك فى فائدتها فى الخطابة، والجدل والشعر إذ "المقولات هى أيضًا موضوعة لصناعة الجدل والسوفسطائية ولصناعة الخطابة، ولصناعة الشعر.."[٧٥]. إذ كل مقولة تعطى لأى صناعة من الصناعات ما تطلبه منها فإنه إذا احتاج الإنسان إلى معرفة ذات ما، فمقولة الجوهر مسئولة عن ذلك تمده به، وإذا احتاج إلى كمية فمقولة الكم تمده به .. وهكذا إلى آخر المقولات.

وفوق هذا ترجع المقولات فى أصلها إلى "الجنس والنوع"، "فإذا أخذت الأنواع التى تشتمل عليها مقولة مقولة من هذه المقولات ورتبت بأن يجعل الأخص فالأخص منها تحت الأعم فالأعم، تنتهى الأنواع التى فى كل واحد منها إلى جنس

---

(٧٥) المرجع السابق، ص٧٠.

عال، وتكون عنده الأجناس عشرة على عدد المقولات"[٢٦]. فكل مقولة تمثل أعلى جنس في مجالها، فأعلى جنس يوجد في الأنواع التي تعرفنا في شئ كم هو يسمى الكمية، وأعلى جنس يشمل جميع الأنواع في شئ مشار إليه كيف هو، تسمى كيفية وهذا ما ينطبق على كل مقولة من المقولات العشر. التي تعتبر كل مقولة منها جنس عالي لأنواع تحت هذا الجنس.

والفلاسفة واللغويون على السواء استخدموا المقولات من خلال وضعها التي جاءت عليه، واستخدامهم لها جاء من خلال أنها ألفاظ "تحمل معاني، وهي كل ما يقال بغير تأليف"[٢٧]. وهي التي بها تتألف العبارات فقولك "إنسان" هذا جوهر، وباستطاعتك أن تربطه بمقولة أخرى وتكون به عبارة واحدة مثل "إنسان طويل". وهذا المركب الذي عرف في اللغة "جملة" وفي المنطق "قضية" مركب من مقولتي "الجوهر والكمية"، إذن فالمقولات هنا تكشف عن دورها اللغوي في تركيب الجمل.

ويرى للمقولات جانبًا لغويًا آخر، وهو ما بينته أسماؤها "المتفقة" و"المتواطئة" وهو ما تمثل من "إنسان" على أفراده "محمد" و"علي" و"فاطمة" وهذه هي المتفقة، أما المتواطئة هي التي تسمى باسم واحد وتنسب إلى أشياء مختلفة بشئ متشابه.

وكما تتبين أيضًا لغويتها من خلال مقولة "الإضافة"، التي جاءت في اللغة "بالمضاف والمضاف إليه". وهذه المقولة تتخذ اتجاهين الأول/ الذي تدخل فيه كل المقولات تحت هذه المقولة وتعمها، والثاني/ أنها مقولة قائمة بذاتها من ضمن المقولات العشر.

والإضافة في اللغة جاءت من إضافة شئ لشئ آخر ونسبة شئ إلى شئ آخر بالإسناد بحيث أن الشئ المسنود لا يقوم إلا بإسناده إلى شئ آخر، وعرف في اللغة "باسم الإضافة" حيث إن "اسم الإضافة واسم النسبة يستعملها النحويون في الدلالة على ما هو أخص .. وذلك أن المنسوب إلى بلد أو جنس أو عشيرة أو قبيلة يدل عليه عند أهل كل طائفة بألفاظ مشكلة بأشكال متشابهة ينتهي آخرها إما إلى حرف واحد

---

(٢٦) الفارابي، "كتاب الحروف"، ص٧٢.

(٢٧) منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، جـ١، ص٣٥.

مثل، ما فى العربية والفارسية - أو إلى حروف بأعيانها مثل ما فى اليونانية"[٧٨]. فكل المقولات قامت على أساس الإضافة أو النسبة التى تتخذ فى اللغة مكانًا رئيسا وخاصة فى النحو من ناحية الإعراب.

أما ابن حزم فيرى أن المقولات تدخل فى باب الجمع بين الأجناس والأنواع فهى: "أجناس الأجناس التى لا تكون نوعًا أصلاً وهى أوائل فى قسمة العالم: ذكر المتقدمون أنها عشرة ثم حققوا فقالوا: إن الأصول منها أربعة فالعشرة هى: الجوهر والكم والكيف والإضافة والمتى والأين والنصبة والملك والفاعل والمنفعل"[٧٩]. فالمقولات عنده هى ما يسمى "بأجناس الأجناس" التى تدخل تحتها أنواع أو تضم أنواعًا تحتها، وهو أيضًا يرى المقولات من زاوية الجنس الذى يتصف بالعموم، والنوع الذى يتصف بالخصوص، وهما متناهيان فى العدد فيقول: "أعلم أن العموم ليس بلا نهاية، لكن بنهاية، فأعم الأسماء قولك شئ موجود، وهو الذى يسميه النحويون أنكر النكرات، وكذلك الخصوص ليس أيضًا بلا نهاية، لكن أخص الأسماء كلها فيما دون الله تبارك وتعالى، أنا وأنت، وهذا أعرف المعارف"[٨٠].

ووجود المقولات فى جنس الأجناس عن طريق المبدأ الذى تحته أشياء "كآدم للناس" والأنواع كالأمم و"أنواع تشبه القبائل التى تنقسم"، وهى تشبهها فى هذا التقسيم.

وهكذا اجتمعت الكليات الخمس والمقولات تحت "الجنس"، كما وضحت لنا الكيفية التى دخلت بها تحت باب الألفاظ والمعانى، وتجسد وجودها على شكل أسماء تقال أو تحمل على الأشياء سواء الشكل الذاتى أو العرضى. كما تبين لنا من ذلك الاتجاه اللغوى فى المقولات عن طريق مسمياتها التى قوبلت فى اللغة بألفاظ تحمل المعانى نفسها.

د - الفصل

"الفصل" ثالث كليات الجوهر، وهو الكلّى المقول على كثيرين فى جواب أى شئ هو فى ذاته، وهو الكلّى الذى يميز الماهية عما يشاركها من الجنس، وقال عنه فرفريوس: "أما الفصل فيقال عامًا وخاصًا وخاص الخاص، لأنه يقال فى شئ أنه

---

(٧٨) الفارابى، "كتاب الحروف"، ص٨٤.

(٧٩) ابن حزم، "التقريب لحد المنطق"، ص١٢٦.

(٨٠) المرجع السابق، ص١٢٨.

يخالف بفصل عام حتى كان يخالف نفسه أو غيره، بغيرية كيف كانت المخالفة"[٨١]. فبالفصل تقع المخالفة في الذات من خلال ما يحدث للإنسان من تطور في حياته، والمخالفة مع الغير في الصفات فـ "محمد" يختلف عن "علي"، ومن خلال ما يحدث من أحوال للإنسان. وعلى سبيل المثال "الناطق" فصل يميز الإنسان عما يشاركه في الحيوانية، ويقول الكندى عن الفصل "بأنه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع"[٨٢]. إذن فالفصل يقال على أشخاص كثيرين، ولكنهم مختلفون في نوعهم. والفصل في بعض الأحيان يكون على شكل عرض فلا يستطيع أن يدخل في ماهية الشئ، كما أن الفصل منه ما هو مفارق ومنه غير مفارق، فمثلاً "الحركة" و"السكون" للإنسان فصل ولكنه مفارق، وأيضًا "الصحة" و"المرض"، فالإنسان يوجد مرة في حالة صحة، ومرة في حالة مرض، أما الفصل غير المفارق فهو مثل "النطق"، لأن النطق موجود للإنسان بذاته.

كما يوجد "الفصل" على ثلاثة أنواع التي هي "العام والخاص، وخاص الخاص". وهذه الأنواع أيضًا منها ما هو مفارق ومنها ما هو غير مفارق. وغير المفارق منها ما هو بذاته، ومنها ما هو عن طريق العرض.

وكل هذه الأنواع من الفصل يجمعها حدّ الفصل بأنه المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع عن طريق أى شئ هو فالناطق، والمائت محمولان على الإنسان، ويقال الإنسان بهما أى شئ هو؟ لا عن طريق ما هو؟ فأى شئ هو؟ يكون ناطقًا مائتًا، ولكن ما هو؟ فهو إنسان، سؤال عن الماهية، وهذا هو الفرق بين الجنس والنوع والفصل.

وبالفصل "يفصل النوع عن الجنس، وذلك أن الإنسان له شئ يفضل به على الحى، وهو الناطق"[٨٣] وهو الذى يفرق بين الإنسان والفرس، وهى تحت جنس واحد. وهو "الحى".

والفارابى يقول عن الفصل بأنه "هو الكلّى المفرد به يتميز كل واحد من الأنواع القسيمة في جوهره عن النوع المشارك له في جنس، فإن الشئ لا في جوهره بل ببعض أحواله كتميز الثوب عن الثوب بأن أحدهما أبيض والآخر

---

[٨١] فرفريوس، "إيساغوجى"، ص٧٧.

[٨٢] الكندى، "الرسائل"، ص٦٧، انظر أيضًا الساوى "البصائر"، ص٣٠.

[٨٣] انظر منطق أرسطو، جـ١، ص٤٩٧.

أحمر"[٨٤]. والفصل بهذا الشكل يحدث في العرض، فاللون بما أنه صفة عرضية إذن تغيره لا يؤثر في الماهية، فالثوب موجود بأى لون كان، والتغير حدث في الصفة التي يحملها فقط فلا يهم تغيرها، حيث أنها لا تؤثر في وجوده الماهوى، فالكلى المفرد الذى يتميز به النوع في جوهره عن نوع آخر شارك له في جنسه القريب الذى هو الفصل.

ويأتى دور اللغة في تحديد الفصل وذلك بفعل صيغة السؤال "أى" وهى التى تحدد المقصود فهى عندما تقرن بالشئ وتقول أى شئ هو؟ الذى نراه "العادة قد جرت أن يكون الجواب اللائق لهذا السؤال في أكثر الأمر بالفصل مقرونًا بالجنس[٨٥]". فعندما نقول أى شئ الذى نراه؟ ويكون السؤال عن "النخلة" مثلاً فالإجابة هى "شجرة تثمر الرطب أو الثمر" فشجرة لفظ جنس النخلة "وتثمر الرطب" لفظ لفصلها، وبهذا نكون قد عرفنا ذات الشئ ونوعه بشكل تام وواضح.

وهكذا يكون الفصل هو تمام الماهية، وهو الصادق عليها في جواب أى شئ هو؟ وأقرب مثال على ذلك إلى جانب المثال الأول هو "النطق" بالنسبة للإنسان، فهو ماهية للإنسان، ويقوم بفصله عن بقية الحيوانات التى تدخل معه في جنسه فهو - أى الفصل - اللفظ الكلّى المحمول على الماهية حملاً ذاتيًا لا عرضيًا.

وهناك ملاحظة تكمن في التفرقة بين "النطق" و"الناطق" فهناك من لا يعتبر النطق فصلاً للإنسان بل يرى أن "الفصل المنطقى للإنسان هو الناطق لا النطق، فإن الفصل الكلى يحمل على النوع .. والنطق لا يحمل على الإنسان إلا باشتقاق ولكنه مع ذلك فصل بسيط[٨٦]. وفي ذلك تفرقة لأن كلمة "ناطق" مشتقة من الأصل وهو "النطق" وقد يحمل على غير الإنسان، أى على كائن من الكائنات الحية، ولكنه بما أن "الناطق" هو الإنسان وهو الذى فرق بينه وبين الحيوان، فأصبح "الناطق فصلاً له وهو في الحقيقة جوهر له، ولم يقال "النطق" وهو ما انطبق على بقية الكليات التى أوجدت الحيوان للإنسان لا الحيوانية هى الجنس له، وفي النوع قيل "الإنسان" لا "الإنسانية" وسيأتى ذكره في بقية الكليات. كما يعتبر تنبيهًا لغويًا إلى استعمال اللفظ بما أريد به، وألا حدثت الأخطاء والأغاليط المنطقية.

---

(٨٤) الفارابى، "إيساغوجى"، ص٧٩.

(٨٥) المرجع السابق، ص٨٠.

(٨٦) الساوى، "البصائر النصيرية"، ص٣٠ انظر أيضًا، نجم الدين الكاتب، "شرح الرسالة الشمسية"، ص ص٣٣، ٣٤.

ويرى المناطقة أن الفصل نوعان قريب وبعيد، فالفصل القريب هو الذى يميز النوع عن الجنس الذى يشاركه على أن يكون هذا الجنس قريبًا كالناطق للإنسان أما إذا ميزه عن جنس بعيد، فيكون فصلاً بعيدًا كالحساس بالنسبة للإنسان، وهنا تتضح الدقة اللغوية أكثر، فالحساس مثلاً فصل بعيد للإنسان لأنه قام بتمييزه عن مشاركته فى جنس بعيد للإنسان وهو الجسم النامى.

فعندما تقول "الإنسان ناطق"، أقرب للمعنى من أن تقول "الإنسان جسم نامى" فلفظ "جسم" جنس بعيد و"نامى أيضًا بعيد، وهذا ما عنى بالفصل البعيد، وتجهد السامع وتغبطه بألفاظ كثيرة، فعبارة الإنسان حيوان ناطق أقرب وضوحًا وأتم معنى وأدق فصلاً عن أجناس كثيرة، وأقرب للخصوصية فى المعنى، وهو ما يراه ابن حزم بدقة فيقول: "إن الفصل هو ما فصل طبيعة من طبيعة فبان لنابه أن هذه غير هذه البته .. وهو الذى تتميز به الأنواع بعضها عن بعض تحت جنس واحد، والفصول موجودة فى الأنواع بالفعل، وفى الجنس بالقوة"[٨٧].

الفصل حسب ما يرى ابن حزم عملية فصل وتحديد من خلال طبيعة الشئ الذى تريد أن تعرفه. وفى هذه العملية عليك أن تأتى بصفة جوهرية له من أجل فصله عن غيره. وإذا لم تكن لديك حصيلة لغوية كافية فلم يحصل لك تعريفه فاللغة إذن مهمة ويرى ابن حزم أن الفصول كيفيات واستعمالها يكون محدودًا حسب الحاجة. فحسب هذه القاعدة "إذا وجدت فصلاً ذاتيًا تستغنى به فى تمييز ما تريد منه من الأنواع، فاكتف به، ولا معنى لأن تأتى بفصل آخر"[٨٨]. فالفصل هو مالا يتوهم عدمه عن الشئ الذى هو فيه، وإذا حدث ذلك فلا يتم إلا ببطلان الشئ نفسه، فالنطق والموت إذا توهمت عدم وجودهما فى شئ فإنك أقررت عدم وجود ذلك الشئ الذى هو الإنسان فبهذا المعنى تكون الفصول هى التى أحدثت الأنواع، وهى المسئولة عن وجود الشئ الذى توجد فيه وعدمه. وهو ما جعل بعضهم يعرفه بأنه "لفظ كلى ذاتى يشير إلى صفة أساسية "جوهرية" بها يتقوم الشئ وتتعين ماهيته، وتميز أفراد نوع معين من غيرهم فإذن هو جزء الماهية المختص بها

---

[٨٧] ابن حزم: "التقريب لحد المنطق"، ص١٢٩ (ضمن رسائل ابن حزم الجزء الرابع).

[٨٨] المرجع السابق، ص١٣٠.

الواقع فى جواب أى شئ هو فى ذاته"[٨٩]. وهكذا وضح دور الفصل باعتباره لفظًا ذاتيًا تحت مقولة الجوهر.

هـ- الخاصة:

ذكرنا فيما سبق أن الكليات الخمس منها ما هى "جوهر" ومنها ما هى "عرض" ومثلت الكليات الثلاث الأولى "الجوهر" أما الكليتان الأخريتان فقد مثلتا "العرض".

والخاصة لفظ كلى عرضى يشير إلى صفة عرضية غير ذاتية، كما أنها كلى مقول على كثيرين فى جواب أى شئ هو فى عرضه، ويعرفها أرسطو بقوله: "هى مالم يدل على ماهية الشئ"[٩٠] وهى خارجة عنه ولكن خاصة له وبهذه الخصوصية سميت "خاصة" وذلك مثل صفة "الضحك" للإنسان فهو خاصة للإنسان يتميز بها عن سائر الحيوانات، وتكون عرضًا له لأنه يوجد أحيانًا ضاحكًا، وأخرى ليس بضاحك، فوجودها وعدمه لا يؤثر فى ماهية الإنسان، أى لا تنتفى صفة الإنسانية منه إذا انتفت الصفة العرضية فيه.

وللخاصة جهات أربع تنقسم إليها، وتعرض بها للأشياء وهى:[٩١].

١- منها ما يعرض لنوع ما وحدّه، ولم يعرض لكله مثل "الطب، والهندسة للإنسان".

٢- منها ما يعرض للنوع كله، كذى الرجلين للإنسان.

٣- منها ما يعرض للنوع وحدّه ولجميعه، وفى فترة زمنية محددة، كالشيب لجميع الناس عند تقدم السن.

٤- الرابعة هى التى تعرض لجميع النوع، وهى التى يدخل فيها "الضحك" الذى يعرض للإنسان فى بعض الأحيان.

هذه التقسيمات للخاصة فى حقيقتها صفات تقال على النوع وأخذها المنطق عن اللغة فوصف الإنسان بأنه طبيب نسبة لمهنته "وذى الرجلين" لملكيته لها، واستعارة "الشيب" لوصف الإنسان فى مرحلة الشيخوخة. ووصفه بالضحاك لأنه امتلك هذه الصفة ونسبت إليه، فالخاصة إذن هى واحدة من العرض اللازم

---

(٨٩) محمد المظفر، "المنطق"، ص٧٥.

(٩٠) منطق أرسطو، جـ١، ص٤٧٣.

(٩١) فرفريوس، ص ص٨٠ – ٨١ كما ورد التقسيم وبنفس الكيفية عند إخوان الصفا، انظر "الرسائل" جـ٣، ص ص٣٩٦ – ٣٩٧.

والمفارق إذا اختص بأفراد حقيقة واحدة. وترسم الخاصة بأنها "كلية" وضمّن الفارابى هذا فى قوله: "والخاصة هى الكلى المفرد الذى يوجد لنوع ما وحدّه ولجميعه، ودائمًا من أن يعرف ذاته وجوهره مثل الصّهال للفرس، والنابح للكلب"[٩٢]. وقد تعمل "الخاصة" عمل "الفصل"، عندما تقوم بتمييز نوع عن نوع آخر، إلاّ أن المفارقة بينها وبين الفصل الأخير يميز فى الجوهر، وهو فى العرض لأن من العرض ما يكون خاصًا بنوع واحد دون غيره سواء كان لازمًا، أو عارضًا مفارقًا، ويرى الساوى حدّ الخاصة وهو "أنها كلية مقولة على جزئيات نوع واحد قولاً غير ذاتى"[٩٣]. وينطبق تعريف الخاصة على "الضحك" و"الكتابة" للإنسان.

وكل الفلاسفة المسلمين الذين عرضنا لهم يرون أن هذا التعريف هو التعريف المناسب للخاصة فاعتمده ابن سينا فى "النجاة"[٩٤] مختصره المنطقى، والإمام الغزالى حيث أنه استفاد منها فى علومه الأصولية.

و - العرض العام:

هو الكلى الخارج عن الماهية، ويقال عليها وعلى غيرها و"هو الذى يمكن فيه أن يوجد لشئ واحد بعينه، وألاّ يوجد"[٩٥]. ويكون ذلك مثل "الماشى" فيقال على الإنسان وعلى الفرس وعلى أى حيوان يقوم بفعل المشى، والملاحظ على العرض أنه لا يكون بتمام الماهية، ولا يكون جزئها بل يوجد خارج عنها ويحمل عليها وعلى غيرها، وهو السبب الذى جعله يعرف بالعرض العام، وهو الاسم الذى أطلقه عليه ابن سينا قائلاً: "وأما العرض العام فهو كل كلّى مفرد عرضى غير ذاتى يشترك فى معناه أنواع كثيرون كالبياض للثلج والققنس"[٩٦].

وللعرض قسمان: عرض مفارق، وهو الذى يوجد حينًا، ويفقد حينًا آخر، وهو مثل القائم والقاعد بالنسبة للإنسان.

---

(٩٢) الفارابى، "إيساغوجى"، ص٨٣.

(٩٣) الساوى، "البصائر النصيرية"، ص٢٨.

(٩٤) ابن سينا، "النجاة" ص١٠.

(٩٥) فرفريوس، "إيساغوجى"، ص٨٢. انظر أيضًا أبو الفرج بن الطيب "تفسير كتاب إيساغوجى لفرفريوس" تحقيق د. كرامى حيكى، ص ص٤١ – ٤٢.

(٩٦) ابن سينا، "النجاة"، ص١٠، وتناول الدكتور جعفر آل ياسين فى كتابه "المنطق السينوى" هذا الموضوع وبين كيف استطاع ابن سينا أن يقدم تبريره لتسميته بالعرض العام، ص ص٢٢ – ٢٤.

عرض غير مفارق، وهـو ملازم للشئ المقول عليه كالسواد بالنسبة للزنجي والغراب. وكالحار الذى لا يفارق النار.

وهذا هو الوضع الذى يكون عليه العرض العام، وهو كلي يعرض للشئ ولا يدخل في ماهيتـه، ولا يعتمد الشئ في وجوده عليه. فإن انتفى عنه فهو موجود والعرض بنوعيه "المفارق" و"الغير مفارق" يكون من الكلمات التى بدورها قامت بتوضيح الأشياء، وتفريقها عن بعضها البعض وذلك بطبائعها الجوهرية أو العرضية.

ويرى أبو البركات البغدادى في كتابه المعتبر معتمدًا رأى السابقين عليه فيقول: "وقوم يسمون الفصل خاصة ولكن لاعتبار فصله وتمييزه، ويسمون الخاصة فصلاً باعتبار تمييزها لكن يجعلون ذلك خاصة ذاتية وهذه فصلاً عرضيًا"[٩٧]. وبعرضه لآرائهم رأى أن يرد عليهم في مسألة تحديد الخاصة بشكل دقيق فيقول: "أنها تعرف بأنها الكلّى العرضى المقول على كلّى واحد"[٩٨] فخاصة "الضحك" لفظ كلّى أو صفة كلية عارضة لكلّـى وهـو "الإنسان" وهذا الكلام ينطبق على أى صفة ترمى مرمى الصفة التى أشرنا إليها.

وهكذا تكون الكليات الخمس واضحة جلية من جوانب ثلاثة:

١- الأول/ أنها ألفاظ كلية.

٢- الثانى/ أن جزءاً منها يمثل الصفات الذاتية "الجوهر" وهى الجنس النوع الفصل.

٣- الثالث/ أن جزءاً منها يمثل الصفات العرضية، وهى الخاصة والعرض العام.

والخلاصة أنه بعرضنا للكليات تبين لنا الدور اللفظى لها، وبالتحديد الجانب اللغوى للكليات والجانب المنطقى لها وقد سبق هذه النتيجة كما تبين لنا بوضوح تام علاقة اللفظ بالمعنى وفائدة هذه العلاقة التى بالفعل بنى عليها تقسيم الألفاظ والمعانى، موضحًا لنا هذا التقسيم الجانب اللغوى فيها من جهة. والمنطقى من جهة أخرى.

---

(٩٧) أبو البركات البغدادى، "المعتبر فى الحكمة"، ص٢٠.

(٩٨) المرجع السابق. ص٢١.

الفصل الثالث

إشكالية اللفظ والتعريف

تمهيد

أولاً: ألفاظ الطلب أو السؤال بين المنطق واللغة.

ثانيًا: التعريف.

١- أقسام التعريف.

٢- القواعد اللغوية للتعريف.

العلم فى جميع فروعه، مما تسبب فى اهتمام الفلاسفة المسلمين بالتعريف، كما يرى أيضًا المناطقة المحدثون، "فالمخاطبة العلمية يقتضى بها علم شئ أو يقاد بها علم شئ، وهى بضربين من الأقاويل إما السؤال عن الشئ، وإما القول الجازم، وإما جواب عن السؤال، وإما ابتداء"[1]. فالتعريف متضمن فى النص الذى أراد به الفارابى بيان طرق الفهم.

وأما عن إشكالية اللفظ والتعريف التى عنونّا بها الموضوع، فهى إشكالية ذات اتجاهين، الأول/ الاتجاه اللغوى الذى ينظر من خلاله أنها مشكلة لغوية، إذ بحثها اللغويون من زاوية يقع فيها التعريف على اللفظ الذى نعرف به أو عنه الأشياء. وهو الاتجاه الذى به عرف البحث فى حروف السؤال، أو "حروف الطلب" التى بدورها توصلنا إلى معرفة حقائق الأشياء وهو الاتجاه المنطقى، وهذا الاتجاه الثانى فى المسألة الذى به يرى الفلاسفة حقائق الأشياء – أى ماهيتها – وهذا صلب موضوع المنطق.

أولاً: ألفاظ الطلب، أو السؤال[2]: (بين المنطق واللغة)

يقول الفارابى: "وحروف السؤال كثيرة: "ما" و"أى" و"هل" و"لم" و"كيف" و"كم" و"اين" و"متى". وهذه وجلّ الألفاظ قد تستعمل دالة علىٰ معانيها التى للدلالة عليها وضعت منذ أول ما وضعت، وتستعمل على معانٍ أخر على اتساع، ومجازًا واستعارة، واستعمالها مجازًا واستعارة هو بعد أن تستعمل دالة على معانيها التى لها وضعت من أول ما وضعت"[3]. هذه الألفاظ حسب رأى الفارابى تستعمل على ناحيتين، الناحية الأولى التى وضعت من أجلها، والناحية الثانية التى على سبيل الاستعارة والمجاز – وهذا استعمال لغوى لا منطقى – إلا أن المناطقة رأوا أن

---

(1) انظر ابن تيمية، "الرد على المنطقيين"، ص٧٧.

(2) تناولها الفارابى تحت اسم "حروف السؤال" ووصل بها إلى معرفة أنواع المخاطبات وكيف يتم التخاطب والتفاهم بين الأفراد، وهذه الحروف تعتبر من أدواته الأساسية انظر "الحروف" ص١٦٢.

(3) أنظر الفارابى، "الحروف"، ص١٦٤.

يستعملونها فى المنطق من باب دلالتها على المعنى المراد من أجل الوصول إلى الماهية، عن طريق "الذاتيات والخصائص"، فوضعت فى باب التعريف الذى وضع لهذا الغرض وفى ذلك إشارة إلى الاتجاه اللغوى عند الفلاسفة المسلمين. والفارابى نفسه يرى ذلك فيقول: "فإن الألفاظ تستعمل فيهما بالنوعين جميعًا، وأما الفلسفة والجدل والسوفسطائية فلا تستعمل فيها إلا على المعانى التى لأجلها وضعت أولاً"[٤]. فيردّ الفارابى استعمال الألفاظ المذكورة فى الفلسفة على ما وضعت من أجله، والذى وضعت من أجله هو الوصول إلى الماهية، وهذا ما جعله يقدم نقدًا للسوفسطائية فى استعمالهم لها، وذلك لأنهم استخدموها بطريقة غير التى وضعت من أجلها ثم أثبت استعمالها فى الفلسفة على المعنى الأصلى لها إذ يقول: "والفلسفة فلا يستعمل فى شئ فيها لفظ إلا على المعنى الذى لأجله وضع أولاً، لا على معناه الذى له استعير أو تجوّز له وسومح فى العبارة به عنه"[٥]. إذن فالألفاظ عندما تستعمل فى الفلسفة أو فى المنطق تستعمل للغرض الأصلى لها، ولا يوجد فى الفلسفة ولا فى المنطق الاستعارة والمجاز. ولهذا نجد المنطق يستعمل اللفظ لغرضه الأصلى. أما اللغة فيوجد فيها المجاز، والاستعارة، وتستعمل الألفاظ فيها لأغراض مختلفة غير التى ذكرت وإنما وجدت ألفاظ الطلب فى المنطق على وضعها الأصلى دون استعارة أو مجاز: "فإذا أخذنا منها الأسماء المنقولة إلى المعانى الفلسفية فإنّا إنما نأخذ معانيها التى للدلالة عليها أوّلا نقلت لا التى استعملت بعد نقلهم إياها إليها استعارة ومجازًا واتساعًا لتعلق كثير من المعانى وشبهها بالمعانى الفلسفية التى إليها أولا كانت نقلت"[٦]. وهذا ما جعلنا نحن أيضًا نتناولها فى صدر موضوع التعريف من أجل أن يكون التعريف تعريفًا حقيقيًا، وبواسطتها وصل المنطق إلى حقائق وماهيات الأشياء.

١-لفظ "مـا":

وضع "ما" للدلالة على السؤال عن الماهية "فإنه وما قام مقامه فى سائر الألسنة إنما وضع أولاً للدلالة على السؤال عن شئ ما مفرد"[٧]. فيرى الفارابى أن لفظ "ما" نسأل به عن الماهية فإذا أردنا معرفة شئ مجهول استعملنا هذا الحرف

---

(٤) المرجع السابق، ص١٦٤.

(٥) المرجع السابق، ص١٦٤.

(٦) المرجع السابق، ص١٦٥.

(٧) انظر المرجع السابق، ص١٦٥، انظر أيضًا الفارابى، كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق، ص ص٤٩ - ٥٠.

الذى غرضه الأساسى معرفة ماهية الشئ، فعل سبيل المثال فى السؤال عن ماهية الإنسان نقول ما الإنسان؟ أو "الإنسان ما هو؟، فالغرض هنا معرفة معناه فى النفس، وأن تحصل ذاته معقولة بضرب أزيد مما عرف به أولاً.."[٨]. وإضافة إلى ذلك فقد قام الفارابى بإحصاء الأماكن التى يستعمل فيها اللفظ "ما"، وجاء توضيحه مفصلاً شاملاً من الناحية اللغوية، والناحية المنطقية على السواء، ففى موضع قرن لفظ "ما" بالشئ المحسوس مثل "ما ذاك الذى كأنه يتحرك" أو "ما هذا المحسوس".

فلذلك تكون الإجابة عن هذا السؤال باستعمال الكليات التى تشير إلى صفات يحملها الشئ المسئول عنه، فنقول: "إنه كتاب" أو "أنه نخلة" أو أنه "جسم ما"، ويسمى مثل هذا الجواب "التعريف اللفظى"، وقواميس اللغات هى المتعهدة بالتعاريف اللفظية"[٩].

وقد يقرن حرف "ما" بنوع، فتقول: "الإنسان ما هو؟" فتكون الإجابة هنا بجنس ذلك النوع إذ تأتى على النحو التالى "إنه حيوان ناطق". والشجرة ما هى؟"، الإجابة "إنها شجرة تحمل الرطب".

ويقول الفارابى: "وقد يقرن حرف "ما" بلفظ مفرد علم أنه دال على شئ ما"[١٠]. وقد تم تصور ذلك الشئ المراد فهمه، ولابد من تصوره حتى يعرف، وذلك مثل سؤالك لأحد عن "الفيل" وهو لم يسبق له معرفته، فيقول لك إنه كذا وكذا من الصفات فيركبها حتى يمكن أن يحصل المفهوم، وتتطابق الألفاظ التى ذكرها المجيب للألفاظ التى عند السائل فيتم الفهم، "وقد يستعمل حرف "ما" فى مثل قولنا "ما ذلك الحيوان الذى يكون فى الهند" و"ما النبات الذى يكون ببلاد اليمن" (فما) هنا مقرون بالجنس الذى الغرض منه معرفة النوع، "فما ذلك الحيوان"، القصد منه معرفة نوع الحيوان، و"ما النبات" أى ما نوع النبات، فهذا إثبات لأن للأشياء أنواع لم تعرف، فالمراد هنا معرفتها، هذه الاستعمالات التى ظهرت لحرف "ما" كلها تعتمد على تصور الماهيات للأشياء، وقد حصرها الفارابى، ورأى أنها بحث عن الماهية لأنها فى أكثر من موضوع تقرن بصفة جوهرية للشئ، وتأمل ذلك وأنت تسأل عن ما هو؟ أو "ما هى؟"، فهذا سؤال الإجابة عنه قطعا تكون بصفة جوهرية،

---

(٨) انظر الفارابى "كتاب الحروف"، ص١٦٦.

(٩) انظر ابن تيمية "الرد على المنطقيين"، ص٧٩ وأيضا محمد المظفر "المنطق"، ص٣٩.

(١٠) الفارابى، "الحروف" ص١٦٩.

أى بالصفة الذاتية للشئ، أى بلفظ يحسن السكوت عليه، لأنه أتى على حقيقة الشئ، ولا شئ بعد ذلك.

كما يرى الفارابى أن استعمال السؤال مهم لكل إنسان، لأنه محتاج إليه فى المخاطبة مع الآخرين، أو حتى مع نفسه ليستوضح أمورا غامضة عليه "فإنه قد يسأل نفسه وهو نفسه يجيب عن شئ من هذه فيما بينه وبين نفسه"[11]. وأدى تناول الفارابى لحرف "ما" إلى الخوض فى مسألة الجوهر، والعرض التى هى المقولات، والكليات، ومن هذا الباب اكتسبت المقولات صفتها اللغوية. وهذا ما عناه بقوله: "فهذه هى الأشياء التى أعطانا وأفادنا تأملنا حرف (ما هو) المستعمل فى السؤال فى جل الأمكنة التى لأجلها وضع هذا الحرف"[12]. وهكذا لحرف "ما" الجانب اللغوى، والجانى المنطقى، وبتظافر الجانبين يتم الفهم للأشياء وماهيتها، وما أتى به الفارابى فيما يخص هذا الحرف ينسحب على ما أتى به الفلاسفة المسلمين من بعده.

٢- لفظ "أى":

الغرض من حرف "أى" هو البحث عن الصفات الذاتية للأشياء "فيستعمل سؤالا يطلب به علم ما يتميز به المسئول عنه وما ينفرد وينحاز به عما يشاركه فى أمر ما"[13]. "فأى" لفظ يستعمل للتمييز، وتكون الإجابة عن السؤال الذى به حرف "أى" بصفات تميز الشئ عن غيره ولهذا الحرف علاقة بما تصورناه للأشياء التى يدل عليها اسمه وجنسه، كما يساعدنا على تعقل الأشياء والاحتفاظ بها فى العقل لاستعمالها فى عملية التمييز فنقول عن الإنسان (أى حيوان هو؟)، والكتاب (أى كتاب هو؟) فيقول الفارابى: "فإننا نطلب ما ينحاز به عن سائر الأنواع القسيمة له، والجواب عنه بأحد شيئين إما بما يميزه فى ذاته وتنحاز به ذاته، وبشئ يكون جزء ماهيته، وإما بعرض خارج عن ذاته خاص به يؤخذ علاقة له وينحاز به فى المعرفة عما يشاركه فى جنسه القريب من الأنواع القسيمة"[14]. فعمل حرف "أى" هو تمييز الشئ عن الأشياء الأخرى التى تشاركه على أن يكون التمييز بصفات ذاتية تبينه عما سواه أو صفات عرضية قائمة فيه كالخاصة مثلا، وهو استعمال للفظ كلى عرضى. وذلك مثل تمييز

---

(11) الفارابى: "الحروف"، ص١٧٤.

(12) انظر المرجع السابق، ص١٧٥.

(13) المرجع السابق، ص١٨١.

(14) انظر المرجع السابق، ص١٨١.

"الصوف" "عن الحرير"، بصفة ذاتية، أو "الصوف" عن "الصوف" بصفة عرضية كاللون مثلاً بأنه أحمر أو أخضر أو أصفر.

ويرى الفارابى أن الإجابة عن السؤال (بأى) هى بعينها إجابة السؤال (بما)، وخاصة عندما تكون عن جزء الماهية، فيكون الجواب عن الإنسان أى حيوان هو؟ هو بعينه الجواب عن الإنسان إذا قيل فيه ما هو؟، ولكنه أشار إلى استثناء جاء فيه أن لفظ "ما" يختلف عن "أى" فى أن "ما" يعتبر طلب لأن يعقل النوع المسئول عن الذات لا بإضافة شئ آخر. أما لفظ "أى فيطلب به تمييزه عن غيره فقط.

مما تقدم يتضح أن السؤال بأى هو بالتحديد سؤال عن ذات نوع عرض له أن يتميز بماهيته عن سواه، والسؤال بحرف "أى" طلب للماهية المجردة من العرض، وقد يستعمل مع لفظ (أى) جنس قريب كما سبق أن رأينا، أو جنس بعيد كأن تقول عن الإنسان "أى جسم هو؟" فتكون الإجابة "أنه جسم متغذ"، فاشتمل الجواب على الجنس الذى سأل به.

وحرف أى له استعمالات متعددة كما أنه فى كثير من الحالات يقرن بحروف قد تثبته على غرضه الأصلى، وقد تنحرف به عنه، فمن حالات اقترانه التى نثبتها هنا اقترانه باسم معلوم، إذ يقول الفارابى: "وقد يقرن باسم معلوم أنه دالّ على نوع تحت جنس ما .. مثل الفيل فيقال "الفيل أى حيوان هو؟" فالإجابة عنه باسم "لا" يدل عليه عند السائل غير هذا الاسم أو بحده أو برسمه، فيكون أيضًا ملتمس به أن يميز المسئول عنه عمّا يشاركه فى الجنس الذى له"[١٥]. فقد تحدد الجواب عن السؤال الذى أوله "أى" ومقرون باسم ظاهر فيه تميز عن الأشياء الأخرى، ويكون ذلك بالحد أو الرسم، ليكون تعريفًا حقيقيًا.

أما عن استعمالاته المختلفة تأتى بما يقرن به من أغراض أخرى، فمثل ما قرن باسم معلوم يقرن أيضًا بشئ محسوس، فنقول مثلاً هذا الشئ الذى نراه أى شئ هو؟ وقد تختلف الإجابات باستعمال الكليات المختلفة، فقد يكون بجنس بعيد أو قريب، أو بنوع، أو بحد فالإجابة بجنس تكون "إنه حيوان"، وبنوعه تكون "إنه جسم يتغذى"، أو "أنه شئ جسمانى" ويكون ذلك بالحد.

---

[١٥] انظر المرجع السابق، ص١٨٧.

وقد نقرنه بسؤال آخر عندما نرى شيئًا أمامنا ونسأل عنه فنقول أى حيوان هو؟ أو أى جسم هو؟ فتكون الإجابة هنا بجنس قريب أو بعيد على السؤال.

وبتعدد الاقترانات نلاحظ تنوع الإجابات بما تحملها من ألفاظ كلية، أو صفات جوهرية أو عرضية، وقد قام الفارابى بحصر هذه التنوعات حصرًا دقيقًا، فتأمل أيضًا هذه الأسئلة ومدى اقترانها بعضها ببعض، وذلك مثل "أى شئ حالك" و"أى شئ خبرك" و"أى شئ مالك" و"فى أى حالٍ أنت؟" و"فى أى بلد زيد؟" و"الشمس فى أى برج هى"[١٦]. فاعلم أن إجابة هذه الأسئلة كلها واحدة، وسبب ذلك أنها كلمة متضمنة السؤال عن النوع غير المعروف لدى الإنسان وسأل عنه، وفى ذلك دقة شديدة فى استعمال هذا اللفظ كسؤال عن النوع، وعن الماهية، والمطلوب فى ذلك الوقوف على التعريف الحقيقى للأشياء المسئول عنها.

أما عندما تريد أن تبرز شخصًا عن أشخاص آخرين، أو تريده يتميز عنهم، فيكون السؤال بأى على النحو التالى: "زيد أيما هو؟ من بين هؤلاء؟" فالتمييز المطلوب هنا ليس بالماهية، أو بما يجاب عن السؤال ما هو بل تكون الإجابة بما هو عليه زيد أن سؤالك عنه فقط. فتكون الإجابة بعرض معلوم فى زيد، مثل أن تقول: "هو ذاك الذى يجاهد" أو "هو ذاك الذى بيده قلم" أو أى حال من الأحوال التى عليها زيد فى وقت السؤال.

واستعمل لفظ "أى" أيضًا فى السؤال الحامل للتفضيل أو فى قصد الحصول على أمر واحد من أمور متعددة محدودة ومعلومة فى الوقت نفسه، كأن تقول "أى - الأمرين تختار هذا أو هذا؟" أو "أى العلمين أفيد المنطق أو اللغة"، أو "أى الأمور آثر اليسار، أو العلم أو الرآسة"[١٧]. فالطلب هنا غرضه تحصيل الشئ الذى برز عن الأشياء الأخرى بفائدته أو بصفته. وبالإجابة على السؤال تحصل المعرفة بشكل محدّد ودقيق، انفصل فيه الشئ المسئول عنه عن بقية الأشياء التى قد تشترك معه.

كما يستعمل فى طلب شئ ما: إذ يقول الفارابى فى هذا: "يستعمل حرف "أى" سؤالا فيطلب فى واحد من عدّة محدودة علم انحيازه على غير تحصيل له أن يعلم انحيازه بذلك على تحصيل له"[١٨]. فيشير هنا إلى طلب تحصيل ما هو غير

---

(١٦) انظر الفارابى، المرجع السابق، ص١٨٨.

(١٧) المرجع السابق، ص١٩٠.

(١٨) انظر الفارابى، المرجع السابق، ص١٩٢.

محصل فيكون السؤال على النحو التالى: "أى هذين شئت" و"أى هذين اخترت فأفعل" فهو طالب تحصيل ما هو غير محصل. وتكون الإجابة بتحصيل الشئ المشار إليه وهو فى نفس الوقت صيغة سؤال، وصيغة طلب، فالسائل طلب وسأل، وحصل الشئ والإجابة.

بعد حصر استعمالات لفظ "أى" حسب رأى الفارابى الذى اعتمدنا عليه فى ذلك لأنه كان من أبرز فلاسفة المسلمين بيانًا لمثل هذه الألفاظ التى سماها حروفًا للسؤال، وإن كان بعضهم أشار إليها إشارة طفيفة مثل ابن سينا[١٩]. نقول بعد هذا كله إن حرف "أى" واسع الاستعمال، وكثير التواجد فى اللغة، وفوق ذلك أنه يكشف الطريق للتعريف الذى سنعرض له بعد حين "فأى" سؤال عن الماهية حينًا، وعن العرض حينًا آخر مع استعمالاته الأخرى حينًا ثالثًا، فالمنطق فى حقيقة الأمر يحتاج لذلك اللفظ من أجل بناء التعريف المنطقى الذى يكشف عن ماهيات الأشياء، وذلك بإبراز الحدود والرسوم، وفى ذلك قام المنطق باستعارة هذا اللفظ من اللغة وأشترك معها فى تحديد مجالاته المتعددة، والتى فى الحقيقة لم تشر إليها اللغة، فهى فقط استعملته فى نحوها وحددت مفاهيم الأشياء به.

٢- لفظ "هل"

هذا اللفظ يسأل به عن وجود الشئ من عدمه، ويرى الفارابى أن "هل" تقرن بحروف أخرى مثل حروف الانفصال التى تثبت جزء الجملة وتترك جزئها الآخر أو تثبتها معًا، ومن هذه الحروف "أو"، و"أم" و"إما". وقد انبنت بهذه الحروف الجمل الإنشائية فى اللغة أو القضايا الشرطية المنفصلة حسب تعبيرات المنطق ومن باب أنها تسأل عن وجود الشئ، فتقول مثلاً: على الشئ موجود أم لا؟" و"هل زيد قائم أم قاعد" وهل الأرض كروية أم ليست بكروية؟"، فى الأسئلة السابقة نجد المحاولة تنصب على إثبات الشئ ونقيضه، ولكن ليس دائمًا تكون على هذه الشاكلة، بل فى بعض الأحيان لا يذكر النقيض ويكون السؤال هو "هل الشئ موجودًا" و"هل زيد قائم؟"، و"هل الأرض كروية" فالحالتان مثبتتان فى اللغة. كما تعرف "هل" فى اللغة بنوعين "هل" البسيطة، وهى التى رأيتها فى الطائفة الثانية من الأسئلة السابقة حيث أنها لم تقرن بحرف الانفصال و"هل" المركبة التى اقترنت

---

(١٩) انظر ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات"، ص١٨.

بحروف الانفصال، وذكر فيها الجزء الثانى للجملة دون إضماره، أمّا عن الإجابة فيجوز فيها ذكر النقيض أو إضماره.

والجدير بالذكر أن السؤال الذى يوجد فيه لفظ "هل" يتوفر فيه عنصر المفاجئة عند المجيب عما يجيب بالنسبة للسائل إذ يقول الفارابى: "وهذا الحرف هو يستعمل فى السؤال عما ليس يدرى السائل بأيهما يجيب المجيب وعن مالا يبالى السائل بأيهما أجاب المجيب"[٢٠]. وهذا لا ينفى بأن يعلم السائل عن إجابة المجيب أو عناصر إجابته، لأنه قد يجيب المجيب، وفى إجابته التماس بإظهار المجيب عما فى نفسه، أو المتوقع منه من باقى الناس.

ومن خصائص لفظ "هل" إنه قد لا يظهر فى بعض الأحيان، بل يستبدل بحرف آخر ولكن يحمل نفس معنى "هل" مثل حرف "الألف" إذ نقول "أزيد قائم أم قاعد؟"، وهذا مثل قولنا "هل زيد قائم أم قاعد؟"، كما أن هذا الاستبدال لا يؤثر على الإجابة كقولنا "هل زيد قائم" و"أزيد قائم؟" فإن المجيب إذا قال "نعم" يكون قد أجاب بالمقابل الذى صرح به، وإذا قال "لا" يكون هو أجاب بالسلب الذى هو مقابل الإيجاب الذى صرح به"[٢١]. فلا فرق فى الاثنين، بل الإجابة واحدة حسب ما لفظه المجيب عن السؤال الذى سؤل له، ولكن متى تكون الإجابة "بلفظ بلى" وخاصة أن الإجابة هنا مقرونة بالسلب والإيجاب فى السؤال "هل" أو المتبدل به "الألف" فمتى قرن السؤال بلفظ سالب جاءت إجابته محتوية على "بلى" مثل أليس زيد بقائم؟" فإجابة هذا السؤال "بلى"، وهو لفظ فيه إثبات للنفى.

٤- لفظ "لم"

يدخل هذا اللفظ تحت الأسئلة الفلسفية، إذ هو لفظ للسؤال عن السبب أو العلة، أى عن سبب وجود الأشياء، وقد يقرن هذا اللفظ بغرضين هما: الأول/ علة الوجود، والثانى/ علة الحكم فـ "يسأل لأجل الغرضين بكلمة "لم" الاستفهامية فنقول لطلب علة الحكم مثلاً: "لم كان الله مريدًا"، ونقول مثلاً لطلب الحكم وعلة الوجود معًا: "لم كان المغناطيس جاذبًا للحديد؟"[٢٢]. فيكون هذا اللفظ جامعًا للغرضين من أجل علة وجود الشئ وعلة أثره أما الفارابى فقد كان عنده "حرف لم" هو حرف

---

[٢٠] انظر المرجع السابق، ص٢٠٢.

[٢١] انظر المرجع السابق، والصفحة نفسها.

[٢٢] انظر محمد المظفر "المنطق"، ص٥٩.

سؤال يطلب به سبب وجود الشئ أو سبب وجود الشئ للشئ"[٢٣]. وغرض الفارابى هنا يتفق مع ما سبق أن قلناه، وفى الحقيقة أن هذا اللفظ قد يقرب حينًا إلى لفظ "لماذا"، وهو سؤال عن السبب، ويقال أن "لم" مركب من "اللام" و"ما" والسؤال بهذه الصيغة، يبحث عن علة وجود شئ علم وجوده مسبقًا، ويكون ذلك إما بقياسه بشئ غيره أو فى نفسه، ومن هذه الناحية يرتبط بلفظ "هل" الذى سبق وأن تناولناه، وبما أن السؤال بها سؤالا عامًا يستعمل فى جميع فروع العلم، وهذا سبب اقترانه بلم الذى جاء من خلال العلوم القياسية والشعر، والخطابة، أى فروع علم اللغة التى استعملته استعمالاً بارزًا للغرض الذى وضع من أجله وكان بالتحديد لمعرفة العلة.

وبما أن لفظ "لم" يسأل عن السبب، فنجده يرتبط بألفاظ السؤال الأخرى التى تبحث هى أيضًا عن السبب، هذه الألفاظ مثل لماذا؟ وبماذا؟ وعن ماذا؟ إذ يراها الفارابى بأنها تطلب بها أسباب وجود الشئ وعلله[٢٤]. وهكذا تبين لنا اللفظ "لم" واستعمالاته المتنوعة والمشتركة مع الألفاظ السؤالية الأخرى، وهو فى حقيقته يساعد المنطقى فى البحث عن علة وجود الشئ، وهو الغرض الأساسى للفلسفة وبهذا يعتبر لفظ "لم" مجاله الفلسفة أكثر من اللغة، والفارابى على حق حينما وضع هذا اللفظ تحت أسئلة الفلسفة التى يطلب فيها الوجود وعلته فلم الشئ موجود؟، وما هو طريق البرهان عليه؟، ويكون الجواب عن "لم هو الشئ"؟ بذكر السبب واضحًا صريحًا مبدوءاً بحرف "لأن"، وهى إجابة السؤال "لم"، والتى تحدد فيه السبب، وطرق البرهان على سبب وجود الأشياء ووقوعها.

٥- لفظ "كيف"

هذا اللفظ من الألفاظ المفردة التى تكونت منها المقولات، وهى التى تشير إلى الصفات العرضية للأشياء، أما وقوعه فى هذا الموضع - أى موضع السؤال - يدخله فى المقولات اللغوية- ويدخل تحت حروف الطلب، والغرض منه السؤال عن الحالة التى عليها الشئ فمثلاً نقول: "كيف فلان فى جسمه" فيقال "صحيح" أو "مريض"، أو "قوى" أو "ضعيف"، والواضح أن الإجابات السابقة كلها واقعة خارج الماهية، وهذا تأكيد على أنه سؤال عن العرض، أى عن الحالة، وينطبق هذا على

---

[٢٣] انظر الفارابى "كتاب الحروف" ص ص٢٠٥ - ٢٠٦، انظر أيضًا كتاب "الألفاظ حيث أنه أضاف "لم" "ما بال" و"ما شأن "، وهذه الحروف إنما يستقيم أن تقرن بالشئ مع ما كان معلوم الوجود"، ص٥٣.

[٢٤] المرجع السابق، ص٢٠٥.

جميع المواضع التى يستعمل فيها اللفظ. فإذا سئل عن الصناعة أو التعلم، وعن الأشياء التى تستعملها وعن نوع الحيوانات التى تراها، وذلك مثل "كيف يتعلم الطالب فى المدرسة" أو "كيف يبنى البنّاء الحائط" فهذه كلها استعمالات للفظ كيف ومعترف به فى اللغة كما أنه واقع فى المنطق من مقولة "الكيف" ويرى الباحث أن هذا دليل على التحام المنطق باللغة فى جزئيات كثيرة، ويجرى ما قلناه على لفظ "كيف" على بقية الألفاظ الأخرى، وهى "لم" و"أين" و"متى"، فهى أيضًا من المقولات التى يعبر بها عن الصفات العرضية فى الشئ والسؤال بها يعتبر بحثًا عن هذه الصفات، "فكم هو" سؤال عن العدد، و"أين هو" سؤال عن المكان، و"متى هو" سؤال عن الزمان وهكذا تؤدى الألفاظ وظائفها الوجودية واللغوية والمنطقية.

كما أننا نودّ الإشارة إلى تلك الحروف أو الألفاظ التى تقدم ذكرها هى نفسها التى يقول عنها ابن سينا "إنها أمهات الطلب"[٢٥]. وعنى بها بالتحديد الألفاظ الثلاثة الأولى مضافًا إليها مطلب "أى" فأصبحت عنده أربعة تؤدى الوظائف الأساسية التى تكون بها المنطق، وهى التصور ويخدمانه اللفظان "ما" و"أى" والتصديق ويخدمانه اللفظان "هل" و"لم"، وكما أنها أيضًا توقف عليها تحديد أنواع التعريف فى المنطق، واعتباره نقطة وصل بينه وبين اللغة والنقطة نفسها بينت أصل المقولات فى المنطق التى تمت الإشارة إليها سابقًا، فمن حروف الطلب التى استعملت فى السؤال إلى فهم اتضح فيه الصفات الذاتية أو الجوهرية للأشياء والصفات العرضية وبها تحدد الوجود كله.

ثانيًا: التعريف:

من المعروف أن غرض المنطق هو الوصول إلى المجهول التصورى والتصديقى "وأن الوصول للمجهولات التصورية يكون عن طريق "القول الشارح" أو المعرّف"[٢٦] – أى التعريف – وهذا لا يتم إلا ببيان معانى الألفاظ وتحديدها، و"لأن فى بيان معانى الألفاظ وتحديدها تعريف للكلمة وتحديدها، وفهم معناها، وبالتالى يسهل على الناس استخدامها فى معاملاتهم"[٢٧]. إذن ينصب اهتمام التعريف على "الكلمة"، وهى هدفه الرئيس، وذلك لأن فى اتضاح الكلمة بيان للفكر، "فالناظر

---

(٢٥) انظر ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات" شرح الطوسى، ص٤٨٩، انظر أيضًا أرسطو جـ١، ص١٢٠.

(٢٦) المعرّف - بكسر الراء - يعنى به اللفظ الذى يقوم بتعريف الشئ، أو المحمول على الشئ.

(٢٧) د. يوسف محمود، "المنطق" التصورات والتصديقات"، ص٦٥.

إلى المنطق نظرة وضعية لا يسعه سوى أن يهدف بالتعريف إلى تحديد الكلمات أو الأسماء وحدّها، فلا شأن له بطريقة تركيب الأشياء في الواقع، لأن ذلك هو موضوع العلوم الأخرى، أما المنطق فموضوعه صورة الفكر، والفكر هو الكلام"[٢٨]. الذى فى حقيقته يحدد وجهة بحث المناطقة ويجعلهم يبحثون فى الكلمات، وفهم طرق دراستها التى حددوها بالفعل، وهو التعريف الذى استفاد منه كل المشتغلين بفروع العلم، وبصفة خاصة مؤلفى المعاجم اللغوية لأن التعريف يشتمل على كل الصفات الضرورية التى يشتمل عليها اللفظ المراد معرفته.

ولا نستغنى عن التعريف فى حياتنا اليومية لأنه يساعد على تعريف الكلمات التى لدينا ونريد معرفتها أو نعرّف بها عندما تكون لدينا أشياء نريد أن نقدمها للآخرين، وذلك باختيار ألفاظ أو كلمات نحمّلها عليها لإفهام الآخرين بها – والتعريف عملية ذهنية مرتبطة باللغة، لأنه لكى تعرف الأشياء لابد أن تكون لديك حصيلة من الكلمات لتقوم بعملية التعريف وفى استطاعتنا أن نثبت "أن أبعد صورة عن التعريف الدقيق هى الالتجاء إلى الخيال من خلال الشعر والبلاغة والبيان والفصاحة اللغوية.. إلخ، وأقرب صورة إلى التعريف .. حين يقوم العالم بحصر قائمة شاملة لملاحظاته عن نوع معين من الحيوان أو النبات فى محاولة لتحديد "هويته" أو "ماهيته" أو "جوهره"[٢٩].

فالتعريف محاولة للقيام بتحديد ما يريده المتكلم فى محاولة نقله للمعلومات التى يحملها للغير وما يبرزه "التعريف" ويزيد من أهميته، هو صلته بالتصور وتحديد معانى الألفاظ المفردة، من جهة، وعلاقته بمبحث التصديقات، والألفاظ المركبة من خلال القضايا المنطقية أو الجمل فى اللغة.

إذن فما هو التعريف، وكيف نظر إليه فلاسفة المسلمين؟

عرف أرسطو، التعريف بقوله: "التعريف هو العبارة التى تصف جوهر الشئ"[٣٠]. ويعنى ذلك بيان وتحديد الصفات التى يشترك فيها الأفراد، والتى تنطوى تحت إحدى الكليات. ويرى مناطقة المسلمين "التعريف" بأنه هو "القول الشارح" الذى به يوضح معنى الشئ، وقد تناول الغزالى موضوع الحدّ المعرّف فى كتاب

---

[٢٨] زكى نجيب محمود، "المنطق الوضعى"، جـ١/ ص١١٨.

[٢٩] انظر د. إمام عبد الفتاح إمام، "محاضرات فى المنطق"، ص١٠٧.

[٣٠] انظر منطق أرسطو، "الجدل"، ص٤ – ٥.

"الحد"، من ضمن كتابه معيار العلم[٣١]. وبما أن التعريف هو القول الشارح أو هو اللفظ الذى نعرف به "فالمعرّف للشئ هو الذى يستلزم تصوره تصور ذلك الشئ أو امتيازه عن كل ما عداه"[٣٢]. ففى هذا يكون التعريف هو شمول جميع صفات الشئ المعرّف، وذلك بقصد تميزه عن غيره، وهذا لا يتأتى إلا بإتيان الصفات المميزة للشئ عن غيره ويتطلب هذا إظهار جنسه أو فصله أو الجنس والفصل معًا، أو الجنس والنوع، وهذا ما يعنى به "التعريف بالحدّ"، أو التعريف المنطقى.

وهناك من يرى أن التعريف مصطلح عام جدًا، لأنه ينطوى على كل العمليات التى تفيد المعان للألفاظ، وهو ما شكل كل وحدات التعريف وأجزائه، والتعريف من خلال العمليات التى يقوم بها فيظهر جانبه اللغوى الذى يقوم على مجموعة القواعد التى تعرض كيفية استعمال الكلمات[٣٣]. إن هذه الرؤية للتعريف رؤية حديثة متأثرة بالرؤية الغربية، فكون التعريف مصطلحًا عامًا أو شاملاً ليس هذا عيبًا فيه فالشمول فى عملية التعريف مطلوبة، وضم الصفات للشئ المعرّف فى كلمة واحدة هذه قدرة متفردة يفرضها التعريف الحقيقى أو المنطقى، كما أن هذه النظرة للتعريف تبين جانبه اللغوى، وهو يتعانق مع الجانب المنطقى من خلال تطابق اللفظ على المعنى الذى يحمل عليه، ومن ناحية أخرى تميز الشئ المعرّف من غيره "بحد" دقيق لا يعتريه الشك، ولا يسمح بدخول شئ آخر معه، حتى وإن اشتبهت الصفات.

والتعريف فى حقيقته بعد ما تقدم، أنه يعمل على الوصول إلى معنى الشئ المبهم أو غير المعروف وذلك مثل توضيح معنى لفظ "الإنسان" فنقول بأنه "حيوان

---

(٣١) انظر الغزالى، "معيار العلم" إذ وضع كتاب باسم "كتاب الحد" الذى حصره فى فنين هما: الأول: فيما يجرى مجرى القوانين الكلية، والثانى فى الحدود المفصلة، ص١٩٢ - ٢٢٦.

(٣٢) انظر "الرسالة الشمسية ص٥٩ انظر أيضًا الشيخ حسن القويسنى على متن السلم فى المنطق، ص١٤.

-والقويسنى هو: "الإمام الفاضل والمعلم العامل خاتمة المحققين شيخ الإسلام الشيخ حسن القويسنى تولى مشيخة الأزهر سنة ١٢٥٠ هـ، بعد حضرة الشيخ حسن العطار شيخ الإسلام أيضًا رحمة الله تعالى عليهما، وفضله أكثر من أن يذكر فهوعبقرى زاهر أقمر، وكيف لا وهو صاحب التآليف المفيدة، والتلاميذ الفريدة فقد انفرد فى عصره بإبداء العلوم والمعارف وصار الضعيف فى كنفه آمنًا من المخاوف ونشأت من حسن تعليمه بذور .. منهم العلامة شيخ الإسلام البيجورى .. والقدوة الشيخ محمد البنانى وغيرهم من ذوى الفضائل وتوفى الشيخ القويسنى رحمه الله سنة ١٢٥٤، هذه الترجمة توجد فى مقدمة شرحه.

(٣٣) انظر عادل فاخورى، "منطق العرب"، ص٥٠.

ناطق". وعلى العموم إن معرّف الشئ هو ما يقال عليه "الشئ" لإفادة تصوره، وكما يقول الجرجاني "إنه عبارة عن ذكر شئ يستلزم معرفته شئ آخر"[٣٤].

كما أن التعريف يقوم بدور فعال في اللغة – وهي الأداة المعقدة – التي في بعض الأحيان يسبب تعقيدها في وقوع خطأ ينشأ عن استعمال اللغة استعمالاً خاطئًا، فيأتي التعريف لتقويم هذا الخطأ وتقييمه وتصحيح المعوج فيه وذلك مما يجمله التعريف من ألفاظ قادرة على شمول كل الأشياء التي تحتاج إلى تعريف. وهذا ما ينطبق عليه قول أحد المهتمين بالمنطق في الغرب إذ يقول: "هناك طرق كثيرة لتحديد معاني الألفاظ، وبالتالي هناك نماذج مختلفة من التعريفات، وللبدء في التعريف تُحدّد معاني الألفاظ من خلال ما صدقاتها أو من خلا مفهوماتها، ولذلك هناك تمييز أساس بين التعريف الماصدقي والتعريف المفهومي"[٣٥]. ومن هنا يتعين علينا بيان أقسام التعريف التي ظهرت عند الفلاسفة المسلمين الذين اطلعوا على أهمية التعريف من خلال تناولهم للكليات الخمس التي بدراستهم لها توصلوا إلى وضع حدود تعريفية للأشياء، وذلك ببيان الصفات الجوهرية لها، والتي جاءت بذكر الجنس والنوع والفصل.

١– أقسام التعريف

قسم الفلاسفة المسلمون "التعريف" إلى قسمين اعتمدوا فيهما على "الحد" و"الاسم" فسموا الأول "التعريف بالحد"، وأطلقوا على الثاني "التعريف بالرسم"، وعرفا هذين القسمين بالتعريف المنطقي الذي تبين من وجوده تعريفًا آخرًا أطلق عليه اسم "التعريف اللامنطقي".

أولاً: التعريف اللامنطقي "اللغوي"

تعددت صور التعريف اللامنطقي إلا أننا لم نجد اتفاقًا عند فلاسفة المسلمين الذين تناولوا التعريف على قسمة واحدة كما أنهم لم يركزوا على هذا النوع من التعريف إذ أوقفوا جهودهم على البحث في التعريف الذي استعمل فيه "الحد" و"الرسم". ويقول الإمام الغزالي في مصنفه "معيار العلم" "البحث النظري الجاري

---

(٣٤) الجرجاني، "التعريفات"، تحقيق د. عبد المنعم الحفني، ص٧٠.

(٣٥) انظر ويزلي سالمون، "المنطق"، تحقيق د. جلال موسى، ص١٦٠، وانظر أيضًا زكي نجيب محمود "المنطق الوضعي"، جـ١/ ص١١٦ وما بعدها.

فى الطلب إما أن يتجه إلى تصور أو إلى تصديق فالموصل إلى التصور يسمى "قولاً شارحًا" فمنه حد ومنه رسم والموصل إلى التصديق يسمى "حجة" فمنه "قياس" ومنه "استقراء"، ويشير إلى مضمون الكتاب بأنه تعريف مبادئ القول الشارح لما أريد تصوره "حدًا" كان أو "رسمًا"[٣٦]. بين الغزالى هنا اتجاه الفلاسفة إلى التعريف الحقيقى دون التعريف اللامنطقى الذى تمثل فى الأنواع الآتية من التعريفات:

١- التعريف بالمثال.

٢- التعريف بالمرادف أو التعريف اللفظى.

٣- التعريف بالإشارة.

وسنتناول هذه الأنواع الثلاثة بشئ من التفصيل.

١- التعريف بالمثال:

هذا النوع من التعريف يتطلب من المعرِّف إيراد أشياء مشابهة للشئ المراد فهمه، وإلا فلا يتم، وقد يحتاج المرء إلى هذا التعريف فى إسناد المعانى للألفاظ، "وهو الطريقة التى تسبق كل طريقة أخرى، لأنه يستحيل إقامة نسق من القواعد لتعريفه دون أن نفترض وجود عدد ما من الألفاظ سبق لها أن اكتسبت معانيها، والتى تتوسل بدورها لتعيين معانى سائر الألفاظ"[٣٧]. إذا كان كذلك فعلينا أن نقول بأن التعريف بالمثال هو الذى تكون أفراده، من الشئ المراد تعريفه، فنقول: "المعدن" مثل الذهب، والفضة فعندما أردنا تعريف المعدن أتينا بأفراد من ما صدقاته لأنها ينطبق عليها ما ينطبق على الشئ المعرّف. مثل "الخاتم" أو "السلسال" .. إلخ.

وهذا النوع من التعريف يتطلب وجود عدد من الماصدقات، أو الألفاظ المشابهة، والمتفقة فى ماهية واحدة، وهو ما جعل فلاسفة المسلمين أن يربطوه بما يسمى فى المنطق "بالتقسيم". مثل قولك "الإنسان مثل زيد ومحمد" والإنسان مثل "المصرى والليبى" فدخلت هنا تقسيمات عدة، ففى المثال الأول شبه الإنسان بأفراد من خلال أسمائهم، وهذا ما يتطلب دخول أسماء الأعلام فى هذا التعريف، أما المثال الثانى فدخلت فيه الصفة أى بتعدد الصفات تتكون ماصدقات المعرّف، وقد رأى ابن سينا أن النظر فى مسألة الماصدقات قد تشكل إشكالية سببها عدم

---

[٣٦] أنظر الغزالى، "معيار العلم"، ص ص٣٦ - ٣٧، أنظر أيضًا السيوطى، صون المنطق، جـ١، ص٢١٢.

[٣٧] عادل فاخورى "منطق العرب" ص٥٤.

تناهى الماصدقات، وعدم تناهيها يجعل التعريف غير مفيد فيقول عنه إنه "ليس بتعريف حقيقى، بل هو كتعريف، وقد يقع فيه الغلط كثيرًا، فإن التعريف بمثل المثال الذى أورد للتمثيل ربما أوهم أن الحيوان ذو رجلين أو أرجل، وأن عديم الرجل ليس بحيوان. وكيف لا إذ القائل يقول إن الحيوان هو كالفرس، والإنسان قد قال قولاً مبهمًا حين بين أنه كالفرس .. كان فى الحقيقة قد وقع التعريف لا بالتمثيل بل لشئ مما سلف"[٣٨]. يقصد ابن سينا فى نقده لهذا التعريف، بأنه تعريف لا يضيف شيئًا جديدًا فى عملية التعريف، لأن المشبه به قد لا يكون معروفًا عند السامع فى هذه الحالة يتطلب وجود صفات دقيقة للشئ حتى يكون معروفًا، وبالرغم من نقد ابن سينا لهذا التعريف إلا أن كثيرًا من الفلاسفة من بعده ورد عندهم بنفس الاسم فها هو أبو البركات البغدادى يقول عنه: "وأما التمثيل فإنه تعريف الشئ بنظائره وأشباهه، والكلى المعقول بجزئياته ومحسوساته"[٣٩]. وبالإضافة إلى تعريفه اقترن عنده بتعريف آخر عرف باسم "التعريف بالنظائر" والنظائر هى المتشابهات، وهذا يقابل من قال عنه أنه "تعريف بالمشابهة" فالتعريف بالنظائر هو تعريف بالمشابهة أى بمشابهته لشئ واحد فى كل حال، وذلك هو نظيره .. "والتعريف بالأشباه هو انتظام التعريف من مشابهات عدة، كما تعرف الإرادة الملكية بأنها كإرادتنا فى معرفة الفاعل بالفعل الصادر عنه"[٤٠].

وبذلك أصبح البحث عن تعريف حقيقى لا يعتمد على إيراد الماصدقات، ولا المناظرات حسب رأى أبى البركات البغدادى، وأن الذى يعتمد على وجود الماهيات من خلال "الحد" و"الرسم" والذى رآه فلاسفة المسلمين "يستند .. إلى أكثر من تقسيم، فأولا يستند إلى تقسيم الكليات إلى خمس فئات .. التى تحدد نمط التعريف، وثانيًا إلى تقسيم الأجناس العليا إلى مقولات وأخيرًا إلى تفريع كل واحد من هذه الأجناس فى شجرة فرفورية .."[٤١]. وهذه التقسيمات هى التى أظهرت عدم جدوى التعريف بالمثال، واللجوء إلى اعتماد "التعريف الحقيقى" أو التعريف الحدّى الذى بالفعل لم ير فلاسفة المسلمين تعريفًا غيره لأن يكون تعريفًا حقيقيًا.

---

(٣٨) ابن سينا، "منطق المشرقيين"، ص٣١، أنظر أيضًا، "الإشارات والتنبيهات"، ص ص٢٠٠ - ٢٠٢.

(٣٩) أبو البركات البغدادى، "المعتبر فى الحكمة"، ص٤٨.

(٤٠) المرجع السابق، ص٨٥.

(٤١) عادل فاخورى، "منطق العرب" ص٥٥.

٢- التعريف بالمرادف، أو التعريف اللفظي:

يعرف التعريف بالمرادف، بالتعريف اللفظي، وقيل عنه بالمرادف لأنـه يكـون بإتيان لفظ مرادف للمعرف، وعنده تناول المناطقة مسألة التعريف ضمن هذا النوع قسمتهم واشتمل عليـه تعريفهم إذ "يسمى تعريفًا لتعريفه المخاطب بالماهية، وقولاً شارحًا لشرحه الماهية (معرف) مبتدأ حذفت منه "ال" للوزن (على ثلاثة أقسام)، والمعنى المعرّف على ثلاثة أقسام الأول (حدّ) وهو تام وناقص .. والثانى (رسمى) ويسمى رسمًا وهو أيضًا تام وناقص، والثالث (لفظى) أى تعريف لفظى منسوب للفظ المطلق، وهو نسبة الخاص إلى العام .. "وما بلفظىلديهم شهرًا" أى التعريف الذى اشتهر عند المناطقة باللفظى هو تبديل (لفظ بـ) لفظ (رديف) للمعرف أشهرًا منه، وذلك كقولنا فى تعريف البر هو القمح فإنه مرادف للبر وأشهر منه لشهرة استعماله فى ألسنة العامة والخاصة"[٤٢].

ويعتبر التعريف اللفظى تعريفًا لغويًا بالرغم من محاولات المناطقة ضمه للمنطق، ومن صفاته اللغوية، أنه استعمل المرادف للشئ المراد تعريفه كما أنه دقيق أو أنه يتطلب الدقة وهو من أشهر التعريفات من ناحية اقتران المعرّف فكلما وجد المعرّف وجد المعرّف، كما أن من شروطه أن يكون اللفظ المعرّف جامعًا مانعًا لصفات المعرّف، ولا يخرج عنها. كما ينتفى فيه المجاز أى إطلاق لفظة ما على شئ مجازًا، فهو لا يسمح بذلك إذ "لا يرى التعريف .. لفظًا مجازًا ومحل الحمّام ويصلى فيه"[٤٣]. إذن التعريف اللفظى عرف بما يشير إليه من خلال اختيار لفظ مرادف للتعريف به، وهو الذى يتطلب البحث عن لفظ مشهور لتعريف لفظ أقل شهرة. كما قال عنه (ويزلى سالمون) "هناك طريقتان مختلفتان تمامًا فى الإشارة إلى ما صدقات الألفاظ أولاً قد نعين ببساطة الأشياء الداخلة فى ما صدق اللفظة فلكى تحدد معنى اللفظة (كلب) قد تشير إلى كلاب متباينة، هذا المنهج فى تبيان ما صدق اللفظة يسمى التعريف بالمرادف"[٤٤]. وقد نظرت اللغة إلى مسألة الترادف من خلال فقه اللغة إذ "القاعدة فى فقه اللغات بوجه عام أن الكلمة الواحدة تعطى من المعانى والدلالات بقدر ما يتاح من الاستعمالات لأن كثرة الاستعمال لابد أن تخلق كلمات جديدة

---

[٤٢] انظر القويسنى، على السلم فى المنطق، ص١٤، أنظر أيضًا ابن تيمية "الردّ على المنطقيين" ص٤٩.

[٤٣] أنظر المرجع السابق، ص١٤.

[٤٤] ويزلى سالمون، "المنطق"، ص١٦٠.

تلبى مطالب الحياة والأحياء"[٤٥]. فالترادف جعل من أجل الاتساع فى استعمال الألفاظ وتعددها ليتسنى للإنسان المخاطبة بمترادفات تكون لديه ثروة كبيرة من الألفاظ، وتوسع مدارك الفهم عنده.

وبما أن التعريف بالمرادف دخل عندنا تحت مسمى التعريف غير المنطقى، فهو إذًا تعريف لغوى، ولشدة أهمية موضوع الترادف فى اللغة، صار فيه جدال طويل نتج عنه انقسام المتجادلين إلى فئتين، فئة تقول به، وفئة أخرى تنكره، وخاصة فى لغتنا العربية التى تعتبر من أغنى اللغات فى الألفاظ يقول أبو على الفارسى فى ذلك: "كنت بمجلس سيف الدولة بحلب وبالحضرة جماعة من أهل اللغة، ومنهم ابن خالوية، فقال ابن خالوية: أحفظ للسيف خمسين اسمًا"[٤٦]. وهذا تأكيدًا على وجود الترادف فى اللغة من اللغويين أنفسهم وهو يعنى خمسين لفظًا بمعنى واحد.

٣- التعريف بالإشارة:

استخدم هذا التعريف استخدامًا سطحيًا، فلم نجد من تعمق فيه من الفلاسفة المسلمين، وهذا الاتجاه فى نظرى صحيح لأن الإشارة فى حد ذاتها لا عمق فيها، واستخدام هذا التعريف يتطلب مثول الشئ أمام الذى يريد أن يعرفه، وإلا لا فائدة منه، وقد استعار هذا التعريف "اسم الإشارة" (هذا) ليكون أداة له، إذن فالتعريف بالإشارة يتم بإشارتك للشئ الذى استفسر عنه غيرك، فمثلاً إذا استفسر عن الكتاب فتكون الإجابة "هذا هو الكتاب" أى مشيرًا إلى الشئ المراد معرفته، وهكذا، فالتعريف مركب من لفظ فى اللغة مع الحركة التى تصدر من المعرِّف، ولا أرى شيئًا آخر يذكر أكثر من ذلك تحت هذا النوع من التعريف. سوى أنه تعريف يشير إلى الصفات العرضية للشئ فقط.

ثانيًا: التعريف المنطقى:

إن التعريف المنطقى هو التعريف الحقيقى، ووجد هذا النوع من التعريف منذ أرسطو، وهو التعريف الذى يشمل جميع الموجودات الخارجية، حيث يقوم على أساس حمل الكليات الخمس على هذه الموجودات "ومنذ جالينوس ينقسم

---

[٤٥] صبحى الصالح، "دراسات فى فقه اللغة"، ص ص٢٩٢ – ٢٩٣.

[٤٦] السيوطى، "المزهر"، ط، ص٤٠٢.

التعريف الحقيقى إلى عمليتين، الحد والرسم، يضيف إليهما ابن سينا، ومعظم المناطقة العرب من بعده تقسيمًا آخر فيفرعون كل واحد منها إلى تام وناقص"[٤٧].

فالتعريف الحقيقى هو تحديد معنى اللفظ تحديدًا لا يسمح لدخول الشك فيه، ولا يحدث فيه التباس بين الألفاظ المعرفة، وقد تناوله الفلاسفة المسلمون فى منطقهم من أجل بيان الأشياء ومعرفة حقيقتها بعملية عقلية تدخل فى ماهية هذه الأشياء، ولجئوا فى ذلك إلى اللغة لاختيار الألفاظ والمصطلحات التى تنطبق على هذا التعريف وتؤدى الغرض الذى من أجله وضع، وقد قسم التعريف المنطقى إلى قسمين رئيسيين انقسم كل منهما إلى فرعين جاءت على النحو التالى:

١- التعريف بالحد[٤٨]. وهو بدوره ينقسم إلى قسمين أيضًا:

أ- الحد التام ب- الحد الناقص.

٢- التعريف بالرسم. وينقسم أيضًا إلى قسمين.

أ- الرسم التام. ب- الرسم الناقص.

ولكن كيف يتم وقوع هذه الأنواع من التعريف الحقيقى؟ من الجدير بالذكر أن قسمة التعريف إلى قسمين رئيسين وإلى أربعة متفرعة هى قسمة تعتمد على اللغة فهو بشكل واضح هى قسمة لغوية. بالرغم من أن التعريف منطقى الأصل لأنه يبحث عن الماهيات، ولكنه اعتمد على اللغة لاختيار الألفاظ الحقيقية التى تصل إلى ماهية الأشياء، وكان الكندى الفيلسوف العربى، أول الفلاسفة المسلمين الذين بينوا قيمة هذا التعريف واستعمله فى بيان حقائق الأشياء وحددها إذ يقوم بتقديم أنواع التعاريف التى اعتمد فيها على "الحد" باعتباره طريق المعرفة الذاتية، ففى "رسالة الحدود"[٤٩]. قام بتعريف الأشياء بماهياتها، وكانت هذه الرسالة دليلاً قاطعًا على اهتمام الكندى بالتعريف بالحد، واعترافه بقيمته فى التعريف وهو الطريق الصحيح للوصول إلى حقيقة الأشياء.

---

(٤٧) د. عادل فاخورى، "منطق العرب"، ص٥٥.

(٤٨)

(٤٩) الكندى، "الرسائل"، "رسالة الحدود"، هذه الرسالة توجد من ضمن رسائل الكندى الفلسفية، إذ نجد الكندى تحدث فيها عن "الحدود" التى تعرف بها الأشياء ويشير لها دائمًا "بالأسماء" التى تلقى على مسمياتها.

١ - التعريف بالحد:

قسم الفلاسفة التعريف بالحد إلى قسمين: التعريف بالحد التام والتعريف بالحد الناقص، وسنتناول ذلك بشئ من التفصيل:

أ - الحد التام: إن الحدّ التام يتم عن طريق الجنس القريب والفصل، فما هو إذن الإنسان حسب هذا النوع من التعريف، "الإنسان هو حيوان ناطق"، فالإنسان هو المعرّف، وهو في حدّ ذاته لفظ كلّي عرّف بجنسه القريب وهو "الحيوان" مع إضافة فصله "ناطق"، فلفظي (حيوان، ناطق) في اللغة صفات ذاتية تحدّد من خلال الكليات الخمس، وفي الإمكان إطلاق صفات ذاتية أخرى تخضع لنفس القاعدة، إذن من المستطاع أن تقول عن الإنسان بأنه "جسم، حي، نام، متحرك بالإرادة، ناطق وتكون بذلك أتيت على صفاته التي حملت عليه، وهي "المقومات الذاتية" التي أطلق عليها ابن سينا "الذاتي المقوم" فيقول تحت هذا النوع: "إعلم أن كل شئ له ماهية، فإنه إنما يتحقق موجودًا في الأعيان، أو متصورًا في الأذهان بأن تكون أجزاؤه حاضرة معه"[٥٠]. في هذا النص إشارة إلى الحدّ الذي يشتمل على كل مقومات الشئ، وهو واضح في تركيبه من جنس هذه الأشياء وفصلها، فالمقومات المشتركة يمثلها الجنس، والمقومات الخاصة تتمثل في الفصل، بذلك يكون هنا الحدّ حدًا تامًا بتوافر شروط تكوينه.

وقد تناول الفارابي "الحد" تحت عنوان "الكليات المركبة" فيقول: "والمعاني المركبة التي تستعمل محمولة أو موضوعة في القضايا فهي تؤلف عن كليات ما مفردة من التي أحصيناها، وتركيبها كلها تركيب اشتراط لا تركيب إخبار.. وهو الحدّ والرسم، وقول ليس بحدّ ولا رسم. والحدّ يؤلف من جنس وفصل كقولنا في الإنسان إنه حيوان ناطق"[٥١]. إن قصد الفارابي هو بيان الاختلاف بين اللفظ الكلّي المركب من جنس ورسم، وهو المفرد الكلّي ويختلف عن القول المؤلف الذي يسمى قضية، لأنه قول فيه إخبار عن طريق المحمول والموضوع، ولكن اللفظ الكلّي الذي يعرف بالحدّ لفظ كلّي من جنس وفصل، والمقصود من كلّ ذلك حسب رأي الفارابي هو التعريف بالحد، الذي عرف بالحد التام الذي يذكر فيه جنس

---

(٥٠) ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات"، ص١٥٤.

(٥١) الفارابي، "إيساغوجي"، ص٨٥، انظر أيضًا ابن تيمية "الرد على المنطقيين" ص١١٢.

وفصل النوع، أو تتعدد فيه الفصول مثل حدّ الحيوان إنه جسم متغذ حساس، وهو ما قيل عنه "الحد التام المطول"[٥٢].

وقد قرن الفارابى الحد بالاسم، ويزيد من ذلك إحلال "الحد" فى حالة ذكر جميع الفصول للنوع محل "الاسم" مبينًا سبب إقراره لذلك بقوله: "وبالجملة فإن قولنا فى الحدّ أنه بحسب الاسم الذى ينبغى أن يفهم منه معنيان، أحدهما أن يصدق على جميع ما يصدق عليه الاسم، وعليها وحدها، والثانى أن يدلّ الحدّ من الأمر المحدود على المعنى الذى دلّ عليه الاسم الذى قيس به بعينه"[٥٣]. وهو فى مبرراته هذه لم يبعد عن التأكيد على "الحد التام"، الذى به تعرف حقيقة الأشياء، ولا فرق بين الاسم والحدّ لأن حدود الأنواع كثيرًا ما تستعمل بدل أسامى الأنواع.

وهكذا فإن التعريف "بالحد التام" يعدّ تعريفًا شاملاً، لأنه يضم جميع ذاتيات الشئ المعرّف، وهذا هو سبب انحصاره فى الجنس والفصل لأنهما من الكليات الجوهرية، ولاشتمالهما أيضًا على جميع الصفات الذاتية للمعرف، ولهذا السبب بدأ به المناطقة المسلمون تناولهم للتعريف، لأنهم توخوا فيه التمام والشمول ففضلوه على جميع الأنواع الأخرى من التعريف، معتمدين فيه على "الحدّ" "لأن الحدّ تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال"[٥٤]. وهذا سبق وأن أشار إليه الإمام ابن تيمية فى قوله: "ونحن نعنى بالحدّ ما يحصل فى النفس صورة موازية للمحدود مطابقة لجميع فصوله الذاتية"[٥٥]. وهذا واضح فى السؤال مثلاً عن حدّ "الخمر"، "بأنه شراب مسكر" و"أنه عصير من عنب"، فالحد جاء باتفاق الجميع بأنه يتركب من جنس الشئ وفصله الذاتى، وبذلك نستطيع أن نقول عن الشئ الذى لا جنس له ولا فصل ليس له حدّ، "ولذلك إذا سألنا عن حدّ الموجود لم نقدر عليه إلا أن يراد شرح الاسم، فيترجم بعبارة أخرى عجيبة، أو تبدّل فى العربية بشئ، ولا يكون ذلك حدًا، بل هو ذكر اسم بدل اسم أخر مرادف له"[٥٦] "فالخمر" هو "العقار"، فالاسم الأخير مرادف للأول. وفى هذا النص إشارة إلى التعريف اللفظى أو التعريف المرادف وهو

---

[٥٢] مهدى فضل الله، "المنطق التقليدى"، ص٨٠.

[٥٣] الفارابى، "الألفاظ المستعملة فى المنطق"، ص٨٣.

[٥٤] المرجع السابق، نفس الصفحة.

[٥٥] ابن تيمية، "الرد على المنطقيين"، ص١١٣.

[٥٦] الغزالى، "معيار العلم" ص١٩٧.

التعريف الذى دخل ضمن التعريفات غير المنطقية، وهو ما قال عنه ابن تيمية: "هو الترجمة بلفظ عن لفظ، ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن والحديث وغيرها: بل تفسير القرآن وغيره .."[٥٧]. وهذا سبق وأن قلناه فى التعريف اللفظى.

وبعد ما تبين لنا من أمر "الحد التام" لنا أن نعرف ما هو سبب اهتمام الفلاسفة المسلمين به دون غيره والسبب الذى تبين لنا يرجع إلى ما فيه من مميزات عن أنواع التعريف الأخرى وتنحصر فى الآتى:

١- الحد التام ينطوى على أهم صفات الشئ الذاتية، وهى المنطوية تحت الجنس والفصل وأنه جامع مانع.

٢- تنوع الحد التام من مختصر إلى مطول، مما جعل المناطقة أحرارا فى اختيارهم للحد، كما أن هذا التنوع فيه استعمال صريح للغة، من خلال الإيجاز أو الإسهاب.

٣- سماح الحد التام لتساويه مع المحدود فى المفهوم، وهو ما عرف بالترادف، فيقوم الحد مقام الاسم ويفيد فائدته، ويتم ذلك أيضا من جهة الدلالة. وهو ما انطبق عليه القول: "الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال"، وهذا ما جعل ابن تيمية بالرغم من نقده المسألة عند المتقدمين عليه، فيقول: "وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة دلالة الحد كدلالة الاسم، لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد"[٥٨]. وفى ذلك إشارة أيضا إلى ميزة أخرى، وهى أن الحد التام ينطبق على المحدود، ولذلك يكون الحد التام هو شمول صفات المحدود من أجل الفصل بينه وبين غيره.

ب- الحد الناقص:

أما النوع الثانى من الحد وهو الناقص، والذى يتم من خلال بعض الصفات الذاتية للشئ، ويسمى ناقصا لأنه يشتمل على الجنس، ويتم بالجنس البعيد مضافا إليه الفصل القريب، ولما رأينا من مميزات للحد التام وشموله لما نرمى إليه فى هذا الموضوع نرى أنه ليس من الأهمية الكبيرة كتابة شئ آخر عن الحد الناقص، ولعل النص التالى يبين موقفنا، مع سماح فلاسفة العرب لتساوى التعريف بالمعرف

---

[٥٧] ابن تيمية، "الرد على المنطقيين"، ص١١٥.

[٥٨] المرجع السابق، ص٨٠.

"فاعتبروا التصور بالكنه[٥٩]. أو بوجه سواء كان مع التصور بوجه يميزه عن جميع ماعداه، أو عن بعض ما عداه، والامتياز عن جميع ما عداه ليس بواجب عندهم فلهذا جوزوا التعريف بالأعم والأخص، لكن خصصوا هذا الجواب بالتعريف الناقص دونم التام"[٦٠]. بالإضافة إلى ذلك نلاحظ على التعريف بالحد الناقص، أنه لا يقدم صورة كاملة عن الشئ المعرف، مثل ما رأينا فى الحد التام أيضا وعندما كان الغرض الأساسى من التعريف هو بيان ماهية الشئ، فهو لم يصل إلى تقديم هذه المهمة، ولهذا يضل التعريف بالحد الناقص، ناقصا باستمرار، ولا يستطيع مساواة المحدود فى المفهوم الذى من المنتظر أن يساويه. "كما أنه لا يدل على المحدود بالمطابقة بل بالالتزام، لأنه من باب دلالة الجزء المختص على الكل"[٦١]. هذا ولعل القارئ يوافقنى الرأى، ويكون الحد التام أكثر فائدة من الناقص من جانب أنه يأتى على الصفات الجوهرية ويظهرها، ويبقى التعريف بالحد الناقص دون الحد التام.

٢- التعريف بالرسم:

هذا هو النوع الثانى من القسمة الرئيسة للتعريف الحقيقى أو المنطقى والتعريف بالرسم يعنى القيام بتعريف الأشياء عن طريق صفاتها العرضية لا الذاتية، وذلك مثل تعريف "الإنسان" بأنه "ضاحك" فالضحك من الكليات العرضية، وقد اعترف به فلاسفة المسلمين فلم يذكروا "الحد" إلا ومعه "الرسم"[٦٢]، وبالرغم من اعتماده على الصفات العرضية إلا أنه لاقى حظا وفيرا من الاهتمام منهم إذ يقول الفارابى فى كتابه "الألفاظ": "أما لفظ الشئ وحده وأجزاء حده ورسمه، وخاصته، وعرضه وشبيهه، وجزئياته وكلياته، فإنها تنفع فى جودة الفهم وفى حفظ الشئ"[٦٣]. فالرسم جاء من ضمن الألفاظ التى بدورها تساعد على فهم حقائق الأشياء وتصورها. ومن خلال ذلك أدخل جميع الأشياء تحت الرسم وعرفها، إذ كانت الأشياء التى ليست لها أجناس أو التى ليست لها فصول ذاتية لم يمتنع أن تكون لها أعراض

---

[٥٩] الكنه/ هى الماهية أو الجوهر.

[٦٠] انظر الخبيصى، "التذهيب"، ص١٣٢، أنظر شرح الرسالة الشمسية للقزوينى ص ص٥٩ – ٦٠.

[٦١] محمد المظفر، "المنطق" ص١٠٠، انظر أيضا مهدى فضل الله، "المنطق التقليدى"، ص٨١.

[٦٢] منطق أرسطو، جـ١، ص٧٩، انظر أيضا الفارابى، "إيساغوجى"، ص ص٨٦ – ٨٧.

[٦٣] الفارابى، "الألفاظ المستعملة فى المنطق"، ص٨٩.

"صارت بسبب لا يمتنع أن يكـون لها رسـوم .."[٦٤]. فالأشياء التـى تفتقد الأجنـاس لا يعنى ذلك فقدانها للرسم الذى بدوره يطلع حقيقتها للأعيان.

ويعرف الرازى التعريف بالرسم قائلا: "أمـا أنـه رسـم (فلأنـه تعريف) بالخـارج اللازم الـذى هـو أثـر مـن آثـار الشئ، فيكـون تعريفا بـالأثر .."[٦٥]. أى يكـون طريـق الصفات غير الذاتية أى بالصفات العرضية التى أشير إليه من خلالهـا بأنـه أثـر مـن آثـار الشئ فما تقدم يكون التعريف بالرسم هـو مـا استعمل فيـه الصفـات غـير الذاتيـة، كمـا انقسم التعريف بالحد التام إلى قسمين فالتعريف بالرسـم لـه قسمان: التعريف بالرسـم التام، التعريف بالرسم الناقص.

أ - التعريف بالرسم التام:

يتكون التعريف بالرسم التام من "الجنس القريـب" للشئ "وخاصـة" اللازمـة الشاملة، كتعريف "الإنسان" بأنه "حيـوان ضـاحك". ويسـمى بالرسـم التـام "لمشـابهته الحد التام، من حيث أنه وضع فيه الجنس القريب، وقيد بأمر يختص بالشئ"[٦٦]. ففى تعريف الإنسان بالحيوان الضاحك اشتمال على الذاتى الذى هـو "حيـوان"، وعلـى "العرضى" الذى هو ضاحك، وهذا سبب آخر فى تسميته بالتام، وابـن سينا يبين أن رسـم الشـئ يقـوم "بقـول مؤلـف مـن أعراضـه وخواصـه التـى تخصـه جملتـها بالاجتماع"[٦٧]. فعرف الإنسان بأنه حيوان ماشى علـى قدميه عريض الأظافر ضحـاك بالطبع". فأتى ابـن سينا هنـا علـى الصفات الذاتيـة والعرضيـة، وعـرف بها الإنسـان، وأطلق عليه "الرسم التام".

ب- التعريف بالرسم الناقص:

بما أن التعريـف بالرسـم التـام أتـى علـى جميع الصفات الذاتيـة والعرضيـة وتعددت، ففى الرسم الناقص لا تتعدد، بل يقتصر على صفة عرضيـة واحـدة فقط، أى يتم بالخاصة وحدها، فما هو الإنسان؟ يكـون بأنـه "ضـاحك"، ويكتفـى بالخاصـة، إلى جانب هـذا التعريـف نجـد مـن يربطـه بالصفات السلبية للشئ لتعريفـه "إذ ثمـة حالـة

---

[٦٤] المرجع السابق، ص٧٩.

[٦٥] الرازى، "شرح الرسـالة الشمسـية فى القواعـد المنطقيـة"، ص٥٩، وقارن ذلك بشرح الخبيصى على الرسالة الشمسية، ص ص٦١ - ٦٢.

[٦٦] بدوى، "منطق أرسطو"، شرح إيساغوجى، جـ١، ص٥٨.

[٦٧] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص٥٩.

خاصة للرسم لها ارتباط أوثق بالحد هى ما يسمى "الرسم السلبى"[٦٨]. ويتم ذلك بسلب الصفات عن الشئ فى حالة تعريفه مثل "إنسان" هو "بدون ريش"، أو إنسان هو "لا حجر".

إلا أن هذا التعريف الرسمى السلبى قد لا يعتمد عليه كثيرا، ولكن بالرغم من ذلك، فالرسم من الحد، والحد هو الأصل فى التعريف، وفى الرسم الناقص الذى اعتمد على الخاصة، يشترط أن تكون الخاصة بائنة واضحة "لأنه من أراد التعريف أن يختار الخاصة اللازمة البينة بالمعنى الأخص لأنها أدل على حقيقة المعرف وأشبه بالفصل، وهذا أنفع الرسوم فى تعريف الأشياء"[٦٩].

ومن الملاحظ على بعض الكتب فى المنطق أنها ربطته بتعريف آخر، وهو التعريف "الاسمى" الذى يختص بالموجودات الذهنية، وبالموجودات الخارجية التى لم يعلم وجودها"[٧٠]. فهذا التعريف يشبه فى حقيقته الرسم التام فى ضم الصفات الذاتية والخارجية، مثل "المثلث" شكل ذو ثلاثة أضلاع ولأن قواعد الرسم تقتصر فى هذه الحال على الخصائص التى تنجم عن علم ما، وعن القواعد الحديثة"[٧١]. ومثل هذا الاستعمال للتعريف مجاله العلوم الرياضية والهندسية.

٢- القواعد اللغوية للتعريف:

عرفنا مما سبق أنواع التعريف، وبناءاتها المنطقية من جهة، واللغوية من جهة أخرى، مع شروط تلك البناءات التى لابد وأن تلحق بقواعد وشروط يجب مراعاتها، والمناطقة المسلمون لشدة احترازهم على إظهار التعريف كنظرية لها جانبها المنطقى، واللغوى على السواء ونظرا لتأثر بعضهم بالمنطق الأرسطى انحصرت قواعد التعريف وشروطه التى أفرد لها أبو البركات البغدادى فى كتابه "المعتبر" فصلا كاملا وسماه باسم "فى الصحيح والتام والفاسد والناقص من أصناف الأقاويل المعرفة"[٧٢]. ونحن رأينا أنها تنحصر فى الآتى:

---

[٦٨] عادل فاخورى، "منطق العرب"، ص ص٥٩ - ٦٠.

[٦٩] محمد المظفر، "المنطق"، ص١٠١.

[٧٠] محمد على، "السوانح الجازمة فى التعاريف اللازمة"، ص ص١٠ - ١١.

[٧١] عادل فاخورى، "منطق العرب"، ص٦١.

[٧٢] أبو البركات البغدادى، "المعتبر فى الحكمة"، ص٤٩.

١- قاعدة المساواة في التعريف، التي يكون التعريف فيها معبرا عن ماهية الشئ[٧٣]، أو أن يكون المعرف مساويا للمعرف في الماصدق وذلك بأن يكون المعرف شاملا لجميع ماصدقات المعرف أى بمعنى أن يكون التعريف جامعا مانعا، بحيث لا يسمح لماصدقات أخرى بالدخول فيه فقاعدة المساواة تشترط مساواة المعرف بماهية المعرف، "فهو مساو لها في العموم والخصوص"[٧٤].

وحسب هذه القاعدة قد يقال عن تعريف بأنه غير جامع مثل تعريف الإنسان بأنه "حيوان يقرض الشعر"، وهذا غير صحيح لأننا نجد كثيرا من الناس ليس بشاعر، ومثل تعريف النحاة للفعل بأنه كلمة تدل على وقوع الحدث في الزمن المستقبل، وأين الأزمنة الأخرى، ويقال عنه أنه غير مانع مثل تعريف الفعل بأنه كلمة تدل على معنى فيدخل في هذا التعريف الاسم، وبذلك يكون غير مانع. ويستخلص من هذه القاعدة الشروط الآتية في التعريف[٧٥].

١- ألا يكون المعرف أعم من المعرف.

٢- ألا يكون المعرف أخص من المعرف.

٣- ألا يكون المعرف نفس المعرف.

٤- ألا يكون المعرف مباينا للمعرف.

وهذه الشروط تتطلب المساواة في التعريف بين المعرف والمعرف في الماصدق، كما تولد عن هذه القاعدة التعريف بالحد الذى يتم بالذاتيات، والتعريف بالرسم الذى يتم بغير الذاتيات.

٢- *القاعدة الثانية/* قاعدة الوضوح، وتتطلب وضوح المعرف عن المعرف بحيث يتحقق الفرض من التعريف، وهو إفادة السامع بالمعنى المقصود من الشئ أو "أن يصير المعرف معلوما بعد أن كان مجهولا[٧٦]. وبتطبيق هذه القاعدة تبطل التعريفات الآتية:

١- تعريف الشئ بما يساويه، كتعريف الحركة بما ليس بسكون.

---

[٧٣] بدوى، المنطق الصورى والرياضى، ص٧٦.

أنظر أيضا البيجورى "حاشية البيجورى على شرح مختصر السنوسى فى المنطق، ص ص٦٦ - ٦٧.

[٧٤] القزوينى، شرح الرسالة الشمسية، ص٥٩.

[٧٥] المرجع السابق، ص٦١.

[٧٦] المرجع السابق، ص ص٦٠ - ٦٢.

٢- التعريف بالأخص معرفة من الشئ المعرف كتعريف النار بأنها جوهر لطيف.

٣- التعريف بالمتضايف كتعريف الزوجة بمالها زوج، والزوج ماله زوجة.

٣- القاعدة الثالثة/ قاعدة السلب والإيجاب:

إن هذه القاعدة تمنع تعريف الشئ بسلب الصفة القائمة فيه في حالة وجود إثبات لهذه الصفة بأن يعرف بها الشئ، وذلك كتعريف الشئ بضده أو نقيضه مثل تعريف (الظلم) بأنه (غير العدل)، والكذب غير الصدق.

بطرح هذه القواعد الثلاثة للتعريف التي رأينا القصد منها بناء التعريف بناءا علميا خال من الأخطاء اللغوية، وهي التي يجب على المنطقي التقيد بها نأتي على نهاية هذا الفصل بملاحظة على طريقة تناول فلاسفة المسلمين للتعريف أنه جاء بشكل غير مباشر، ومثالنا على ذلك ابن تيمية الذي تناوله تحت مسألة "الحد" في كتابه "الرد على المنطقيين"[٧٧]. الذي قدم فيه نقدا واسعا لنظرية التعريف عند اليونان والمسلمين على السواء، كما أنه لم يمنعه ذلك من إدلاء رأيه في المسألة فكما رأينا فيما سبق وكما نستخلص في آخر هذا الفصل أن مسألة التعريف وعلاقته باللفظ جاء بها الفلاسفة المسلمون تحت تأثير اللغة عليهم وذلك مثل ما رأينا في تناولهم لحروف الطلب التي هي في أصلها لغوية جاءوا بها وأدخلوها إلى المنطق لكي تؤدي بهم إلى معرفة حقائق الأشياء مع فصلهم الصفات الذاتية للأشياء والصفات الغير ذاتية التي أدت في حقيقتها إلى معرفة ما استنبطه المنطق من اللغة.

---

[٧٧] ابن تيمية، "الرد على المنطقيين"، ص١٢١، أنظر أيضا "الفتاوى الكبرى" جـ٩، الذي خصصه للمنطق.

الباب الرابع

نظـريـة الــدلالـة

-الفصل الأول: الدلالة بين المنطق واللغة.

-الفصل الثانى: الصلة بين الجملة والقضية.

الفصل الأول

الدلالة بين المنطق واللغة

تمهيد

أولاً: تعريف الدلالة.

ثانيًا: صور الدلالة وأقسامها فى المنطق.

ثالثًا: الدلالة من وجهة نظر اللغويين (علم السيماء).

رابعًا: أنواع الدلالة اللغوية.

خامسًا: سمة الاتصال فى الدلالة بين المنطق واللغة.

تمهـيد:

خاض الفلاسفة المسلمون ضمن أبحاثهم المنطقية فى مبحثى "الدلالـة والجملة"، حيث جاء مبحث الدلالة تابعًا لمبحث الألفاظ، وبحثوا فيه عن دلالة اللفظ على المعنى مع اعتبارهم للدلالة أنها جزء مهم فى دراساتهم المختلفة للفظ والمعنى والتى قرنوا فيها المنطق باللغة، وأسسوا بذلك العلم الذى يعرف حديثًا بالسيمياء أو (Semantics).

وقد ظهر اهتمامهم باللغة من خلال دراسة الدلالة سواء على مستوى اللفظ المفرد أو المركب إلى جانب اهتمامهم بدراسة المعنى من أجل بيان ضروب "الكلام". والتعبير فى اللغة. والتفكير فى المنطق.

وقد امتد تأثير الفلاسفة المسلمون فى ميدان دراسة الدلالة إلى فلاسفة الغرب، فهم أيضا اهتموا "بالمعنى" ضمن أبحاثهم فى فلسفة اللغة، واشتهر عندهم الفيلسوف اللغوى (Carnap) بمصنفه الذى اختص بدراسة الدلالة سماه "المدخل إلى علم الدلالة" أو المعنى Introduction to Semantics يرى فيه أن دراسة الفلسفة للغة أو ما يطلق عليه اسم "السيميوطيقا Semantics والتركيب أو البناء أو النظم Syntax والبرجماطيقيات bragmatics .."[1] ويعد "السيمانتيك" من أهم فروع فلسفة اللغة بالمعنى الحديث، ولكننا نستطيع القول بأن الفلسفة الإسلامية تنطوى على كثير من عناصر فلسفة اللغة فيما يتعلق بالدلالة.

وقد سبق وأن تحدثنا عن أهم المواضيع التى تبرز العلاقة بين اللغة والمنطق وعلى رأسها "علاقة اللفظ بالمعنى" من وجوهه المتعددة، وتبين لنا بوضوح ميل الفلاسفة المسلمين لإقرار هذه العلاقة التى تظهر بشكل جديد تحت عنوان "نظرية الدلالة" بين المنطق واللغة التى سنقوم بدراستها بشكل منفصل، لما لهذه النظرية من أهمية كبيرة فى مجال بحثنا.

كما أن اشتراك اللغة مع المنطق فى الدلالة يرجع إلى اهتمامها بالمعنى الدلالى للألفاظ التى تشكل المحور الأساسى للاتجاه السيميائى فى علم اللغة الحديث. أو اللسانيات الحديثة الذى أثار اهتمام المناطقة وفلاسفة اللغة المحدثين، وهو ما سنحاول إثباته فى هذا الفصل، مع محاولتنا إبراز أنواع الدلالة فى اللغة

---

(1) Carnap, R: "introduction to Semantics", P. 10.

والمنطق وظهورها فى أجزاء الكلام، ومحاولتنا لإثبات أن نظرية الدلالة عند المتأخرين من المناطقة والنحاة العرب، هى العرض الأكمل لعلم السيمياء Semantics Sémiologie عند القدماء.

أولا: تعريف الدلالة:

إن تعريف الفلاسفة المسلمين والعرب للدلالة يعتمد على الإشارة لطبيعة المدلول، فالدلالة هى: "كون الشئ بحاله، يلزم من العلم به العلم بشئ آخر"[٢]. ويرى الفارابى أن "الدلالة" تقع فى "الكلمة" فلابد أن تكون دالة على المعنى فيقول عنها "الكلمة لفظة مفردة دالة على معنى"[٣]. فالدلالة عند الفارابى تبدأ من الكلمة، وهذا ما جعله يستعمل الدلالة فى توضيح دلالة اللفظ على المعنى دون دلالته على الزمان حينا، وبدلالته على غير الزمان حينا آخر، فهى ذات اتجاهين، فالكلمة إذن "تدل بنيتها، وبذاتها على زمان ذلك المعنى الذى فيه وجوده" والكلمة التى يقصدها الفارابى هى "الفعل" عند النحاة حيث أنه يدل على الأزمنة المختلفة، ولكن توجد كلمة تدل على معنى ولكن دون دلالتها على زمان، وهى التى يقول عنها الفارابى: "والاسم يتميز عن الكلمة، بأن الاسم يدل على المعنى من غير أن يدل على الزمان الذى فيه وجوده بذاته وبنيته، والكلمة تدل على المعنى وعلى الزمان الذى فيه وجود المعنى ببنيتها وبذاتها، فإنها تدل على شيئين على المعنى وعلى زمانه"[٤]. فالفارابى كان من المهتمين جدا بموضوع "الدلالة"، وطرحها فى معظم كتبه المنطقية، وكان مركزا فيها على مفهوم وتطبيق "الدلالة"، وظهر تركيز الفارابى فى حديثه عن "الدلالة" على ثلاثة مستويات جاءت على النحو التالى[٥]:

- المستوى الأول، مفهوم الدلالة فى اللفظ (الاسم) "بتواطؤ".
- المستوى الثانى، مفهوم الدلالة فى الكلمة التى عند النحاة (الفعل).
- المستوى الثالث، مفهوم الدلالة فى (الجملة أو القضية المنطقية المركبة من موضوع ومحمول).

---

(٢) التحتاني "شرح الشمسية"، جـ١، ص١٧٤، انظر أيضا الأنصارى، شرح إيساغوجى، ص١١.

(٣) الفارابى، الفصول الخمسة، ص٦٨.

(٤) المرجع السابق، ص٦٨.

(٥) أضافها ابن سينا فى تعريفه للاسم بأنه "لفظة دالة بتواطؤ مجردة من الزمان" العبارة، ص٧.

والأسس التـى بنـى عليها حديثه جاءت مفصلة حسب ما يلـى: إن أسـاس الحديث في دلالة "الاسم" ودلالة "الكلمة" هو "الزمان"، فإن دل اللفظ على معنـى فقط فهو "اسم"، وإن دل على معنى وزمان المعنى فهل "فعـل"، وإن دل المحمـول على الموضوع في المركب (القضية) كانت دلالته على الصدق والكـذب أو الإيجـاب والسلب فيسمى ذلك المركب "قضية أو جملة". وعلى أساس هـذه المستويات التـى قدمها الفـارابى عرفـت "الدلالـة" عنـد المناطقة، وجل محاولاتهم تـدور حـول هـذا المحور.

والدلالـة فـى حقيقتها تستخدم فـى فهم "المعـانى" التـى وضعت للأشـياء، وذلك بارتباط الدليل بمدلوله فإن المعنى الذى يدل عليه لفظ ما، يكون مثـل دلالـة قولنا "حيوان" على المعنى الذى يدل عليه أولا وهو الجسم الحساس، "والكلمة مـع دلالتها علـى زمـان المعنـى قـد تـدل أيضـا علـى الموضـوع الـذى فيـه المعنـى دلالـة الجملة"[٦].

ومن الواضح جدا أن الفلاسفة استخدموا الدلالة قديمـا للتفرقـة بـين الاسـم والكلمة، وفعلها هـو الـذى يحـدد اللفـظ الـذى تلفظـت بـه أو سمعتـه أهـو "كلمـة" أو "اسم"، وذلك مثل "يمشى" و"يكتب" و"يأكل" هذه كلـها كلمـات تـدل علـى معنـى وعلـى زمـان المعنـى، فـأصبحت بـهذه الدلالـة كلمـة وليست اسمـا، ولكـن إذا قلـت "أبيض" أو "أسود" أو "البياض" و"السواد" فـهذه أسمـاء تـدل علـى صفـات ذاتيـة أو عرضية، بها أصبحت أسماء لأنها خالية من الزمان.

وقد أشار الفارابى إلى بعض الأخطاء التى وقع فيها مصنفو الدلالة فـى مثـل هذا الموضع عندما أو ردوا لفظ "ماشى" و"ضارب" و"آكل" فيقـول: "ظـن كثـير مـن القدماء بهذه الألفاظ أنها كلم لا أسماء، من قبل أنها تدل بذواتها علـى الموضوعـات التى فيها توجد هذه، وتدل بالعرض على زمان المعنى"[٧]. فهذه الألفاظ عندما دلت معانيها على زمان لم تكن كذلك وإنما كانت "يمشى" و"يأكل" ولكن على مـا كـانت عليه لا تكون "كلمة" – أى فعل – بل اسم دل على صفة حملها الكائن الحـى. هـذه الإشارات التى وردت تبين معنى "الدلالة" عند الفارابى بصفة خاصة، واعتمدنـا رأيه

---

[٦] الفارابى، منطق الفارابى، نص "الفصول الخمسـة"، ص٦٩.

[٧] الفارابى، المرجع السابق، ص٧٠.

هو فقط لأن جميع فلاسفة المسلمين الذين تناولوا "الدلالة" أخذت عندهم المعنى نفسه.

كما أن الفارابى لم يفته الحديث عن الجملة فكما تحدث عن "الاسم والكلمة" مبينا طريق الدلالة فيهما بين الدلالة فى الجملة ويدل على ذلك قوله: "وكل قضية حملية فإنها تتألف من محمول وموضوع، وإليها تنقسم وكل محمول وكل موضوع فهو إما لفظ يدل على معنى، وإما معنى يدل عليه لفظ ما .."[8]. فالدلالة فى الجملة تتضح من ركنيها ودلالة كل واحدة منهما على المعنى الذى يدل عليه.

واعتمد الفارابى على الدلالة فى تقسيمه للألفاظ حسب دلالتها إلى نوعين فيقول: "الألفاظ الدالة منها مفردة تدل على معان مفردة، ومنها مركبة تدل على معان مركبة"[9]. أما الألفاظ الدالة على المعانى المفردة فهى ثلاثة: "الاسم والكلمة والأداة"، وهذه عرفت فيما بعد بأقسام الكلام[10]، حيث جاءت مفصلة على النحو التالى:

-الاسم لفظ دال على معنى مفرد يمكن أن يفهم بنفسه وحده من غير أن يدل ببنيته لا بالعرض على زمان المحصل الذى فيه ذلك المعنى. وسيبويه يقول: "الاسم رجل وفرس"[11] أى دون زمن.

-الكلمة لفظ مفرد دال على معنى مفرد يمكن أن يفهم بنفسه، وحده ويدل ببنيته لا بالعرض على الزمان المحصل الذى فيه ذلك المعنى، وهو ما ظهر فى اللغة بالفعل، وسبق أن تناولنا ذلك. ولم يعترض أحد اللغويين على هذا المعنى الذى

---

(8) الفارابى، "العبارة"، ص١٢٢.

(9) المرجع السابق، ص١٣٤.

(10) اتفق أهل اللغة على أن أقسام الكلام ثلاثة فقال "أبو القاسم الزجاجى رحمه الله – أقسام الكلام ثلاثة اسم وفعل وحرف، جاء لمعنى ما جاز أن يكون فاعلا أو مفعولا، أو دخل عليه حرف من حروف الخفض" انظر إصلاح الخلل فى الجمل للزجاجى، تأليف عبد الله بن السيد البطليموسى (٤٤ – ٥٢١هـ)، تحقيق وتعليق د. حمزة عبد الله النشرتى، ص٥.

كما ورد فى أسرار العربية الحديث عن أقسام الكلام وأسباب وقوفها عند ثلاثة فقط فقال: "فإن قيل لم قلتم إن أقسام الكلام ثلاثة لا رابع لها؟ قيل لأنا وجدنا هذه الأقسام الثلاثة يعبر بها عن جميع ما يخطر بالبال ويتوهم فى الخيال، ولو كان هاهنا قسم رابع لبقى فى النفس شئ لا يمكن التعبير عنه .. فما عبر بهذه الأقسام عن جميع الأشياء دل على أنه ليس إلا هذه الأقسام" انظر، ابن الأنبارى، أسرار البلاغة، تحقيق العطار، ص٣.

(11) سيبويه، "الكتاب" شرح السيرافى، جـ١، ص٥٣.

وضع للكلمة. ولكن هناك من أشار إلى بعض الاختلاف الذى وقع بين المناطقة فى تحديد الكلمة فيقول: "وقد اختلف المنطقيون .. فى تحديد الفعل ويسمونه "الكلمة" قال أبو يوسف الكندى وجماعة منهم: الكلمة صوت موضوع باتفاق دال على زمان، وإن فرقت أجزاؤه لم تدل على شئ من معناها، وهذا قول يمكن أن يعترض فيه..".[١٢] والمقصود من كل ذلك هو بيان الفرق بين "الاسم" و"الفعل"، مع تحديد مفهوم دقيق لمعنى "الكلمة" التى ظهرت عند الفلاسفة والتى وقع فيها الاختلاف. والنتيجة أن الاسم لا يدل على زمان أما الفعل أو الكلمة هى التى تدل على زمان.

-الأداة لفظ يدل على معنى مفرد لا يمكن أن يفهم بنفسه، وحده دون أن يقرن باسم أو كلمة، فاللفظ الذى تجده غير مقرون أو مركب فى جملة ولا تفهمه بنفسه فهذا هو الأداة وذلك مثل "فى"، "يكون"، "عن" وهذا التحديد للأداة أورده الفارابى، ولاقى قبولا عند اللغويين لأنهم وجدوه صحيحا لا نقص فيه، ويوافق ما قاله سيبويه: "إنه جاء لمعنى فى غيره، ليس باسم ولا فعل، ونحو ما قلنا أنه لم يكن أحد جزأى الجملة المفيدة"[١٣]. ولهذا الرأى صداه فى الفكر الغربى إذ يأتى "Lyons" فى كتابه السيمانتيك فيقول: "هو اللفظ الذى يستخدم فى تركيب مع اسم لكىً يعطى بعض المعلومات عن المفردة التى يشير إليها الاسم حتى يمكن تنسيب بعض الصفات إليه"[١٤] وهكذا تحددت أجزاء الكلام عن طريق "الدلالة" التى اشترطت فى الاسم والكلمة أما المعنى المدلول عليه بهما شأنه أن يفهم وحده"[١٥]. غير الحرف الذى لا يتحدد معناه إلا بهما. وفى الكلمة اشترط أن تكون دلالتها على الزمان ببنيتها لتخرج عنها الألفاظ الدالة على أصناف الحركات مثل "المشى والعدو" وتدل الكلمة أيضا بذاتها على وجود المعنى لشئ ما.

والتعريف السابق للدلالة والذى وافق عليه جل الفلاسفة المسلمين يدل على وجود نسبة بين الدال والمدلول، ويبين أيضا أن العلاقة بين الدال والمدلول لابد من مدرك يدركها. فلكى تقوم الدلالة لابد من ثلاثة أطراف يعبر بها (دال

---

(١٢) عبد الله بن السيد البطليموسى، "إصلاح الخلل فى الجمل للزجاجى"، ص٢٥.

(١٣) سيبويه، "الكتاب"، جـ١، ص ص٥٢ – ٥٣.

(14) John Lyons, "Semantics", Volume 1, P. 148.

(١٥) الفارابى، "منطق الفارابى، العبارة"، ص١٣٤.

ومدلول ومدرك)، والمدرك للدلالة يفهم ما يعنيه الدال على المدلول، كما يرد تعريفا آخر للدلالة وقد جاء مؤكدا للسابق يقول: "الدلالة فهم أمر من أمر، وقيل هي كون أمر بحيث يفهم منه أمر فهم أو لم يفهم، والدال ينقسم إلى لفظ ويميزه"[١٦].

فالدلالة بهذا المعنى تعنى فهم أمر متعلق على أمر آخر، وهذا التفسير للدلالة عنى به الأقدمون واستخدموه فى فهم الفكر واللغة. ويفهم أيضا من ذلك أن هناك تعريفين للدلالة، تعريف قديم، وتعريف محدث، فالتعريف القديم هو الذى جاء من فهم أمر من أمر وهذا التعريف لاقى اعتراضا من بعض المتأخرين، الذين عرفوا الدلالة من خلال أنها "وصف تفسير لوصف أمر ما بما هو وصف لغيره، فإن الدلالة وصف للأمر الدال، والفهم الذى فسرت به وصف لغيره"[١٧]. فهى تقوم – أى الدلالة – على العلاقة بين الصفة، وهى الأمر الدال والموصوف وهو الأمر المدلول عنه أو الموصوف كما يتطلب ذلك شخص واصف. فالدلالة فى جميع تعريفاتها المتقدمة أو المتأخرة لابد من وجود ثلاثة أطراف حتى تتم بصورة وافية، وإذا نقص واحد من هذه الأطراف تكون الدلالة ناقصة، كما أنها تحتاج إلى لفظ أو أنها تتم بلفظ دال على شئ مدلول بأداة دالة.

وتعريفات الدلالة توضح أهميتها وتجعلها الركيزة الأساسية للمنطق، وأن علم الدلالة يعتبر قمة الدراسات اللغوية. ولهذا السبب اهتم الفلاسفة المسلمون بدراستها، ولو أنه من الملاحظ عليهم أنهم تناولوها بشكل مختصر، واعتمدوا فى دراستهم لها على منطق أرسطو الذى عرفها بنفس التعريفات التى وردت عندهم، والتى اعتمد فيها على "اللفظ الدال". فالكلمة عنده لفظ دال و"الاسم لفظ دال" و"القول أيضا لفظ دال"[١٨]. فالدلالة تدخل فى كل أجزاء الكلام، وتراكيبه التى كان "اللفظ" فيها أداة لتلك الدلالة، ولهذا الاعتبار قال الفلاسفة عن اللغة بأنها ألفاظ دالة من خلال ارتباطها بالفكر الإنسانى، وهو ما وقع فيه الاتفاق بينهم وبين اللغويين الذين هم أيضا يرون ذلك.

---

[١٦] البيجورى، "حاشية البيجورى على مختصر منطق السنوسى"، ص٢٣.

[١٧] انظر المرجع السابق، ص٣٥، انظر أيضا الأنصارى "شرح أيساغوجى"، ص١٢، وشرح القويسنى على متن السلمى فى المنطق، ص٨.

[١٨] أرسطو، "منطق أرسطو"، جـ١، ص ص١٠٠ – ١٠١.

أما "الدلالة" عند اللغويين فهى أيضا لها تعريفات متميزة جاءت من تعريف اللغة "أنها نظام من الرموز الصوتية"[١٩]. ومن أجل معرفة علاقة هذه الرموز بالمدلول أو المعنى نشأت نظرية الدلالة التى عرفت عند أصحاب اللغة، وهى تعنى بالبحث فى العلاقة بين اللفظ ومدلوله التى أقرها كثيرا من اللغويين، وأن هذه الصلة صلة طبيعية إذ "نجد إشارات إلى الصلة بين اللفظ ومدلوله فى القرن الثانى الهجرى منسوبة إلى الخليل بن أحمد"[٢٠]. وقد أشار إلى ذلك ابن جنى الذى هو أيضا أقر هذه العلاقة فى مواضيع متفرقة من كتابه "الخصائص" فيقول فى إحداها: "إعلم أن هذا موضع شريف لطيف، وقد نبه إليه الخليل وسيبويه، وتلقته الجماعة بالقبول والاعتراف بصحته .."[٢١]، إذن فالدلالة عند العرب تتضح من علاقة اللفظ بمعناه وهذه هى الدلالة اللفظية أو الدلالة اللغوية، وهى فرع من فروع الدلالة التى قال بها فلاسفة المسلمين، وسيأتى عرضها بالتفصيل فيما بعد.

كما أضاف إلى ذلك ابن جنى مؤكدا على هذا النوع من الدلالة ومستندا على رأى سيويه قائلا: "وقال سيبويه فى المصادر التى جاءت على الفعلان، أنها تأتى للاضطراب والحركة، نحو النقزان والغليان والغثيان، فقابلوا بتوالى حركات المثال حركات الأفعال .."[٢٢]. فهذا القول يحمل إقرارا من ابن جنى بوجود الصلة بين اللفظ ومعناه ومنها إلى وجود الدلالة بأنواعها.

وعند المعنى الذى فسر به لغويو العرب الدلالة يقف بنا المقام مع فلاسفة المسلمين فى ميدان المنطق، حيث سبق وأن مررنا بتعريفهم لها بأنها "فهم أمر من أمر، والأمر الأول المدلول، والأمر الثانى الدال"[٢٣]. وهذا القول ينقلنا إلى معرفة صور الدلالة.

ثانيا: صور الدلالة وأقسامها فى المنطق:

تعددت صور الدلالة بفعل "اللفظ" الذى دائما يمثل أحد طرفيها، حيث يرى كل من بحث فيها ضرورة بيان هذه الصور التى تمثلت فى الآتى:

---

[١٩] أنظر الباب الثانى "الفصل الأول" من البحث.

[٢٠] د. عبد القادر أبو شريفة، حسين اللافى، "علم الدلالة والمعجم العربى"، ص٢٢.

[٢١] ابن جنى، "الخصائص"، جـ٢، ص١٥٢.

[٢٢] المرجع السابق، جـ١، ص٤٠.

[٢٣] القزوينى، "شرح إيساغوجى"، ص١١.

١- ضرورة أن يكون الدال والمدلول لفظا، كأسماء الأفعال الموضوعة لألفاظ الأفعال"[٢٤].

٢- أن يكون الدال لفظا والمدلول غير لفظ، كزيد الدال على الشخص الإنساني.

٣- أن يكون المدلول لفظا والدال غير لفظ، كالرمز الدال على الألفاظ.

٤- أن يكون كل منهما غير لفظ، كالعقود الدالة على الأعداد.

من هذه الصور الأربعة التي وردت يرى المناطقة المسلمون أن الدلالة تنقسم قسمين رئيسين لا ثالث لهما، وبها أيضا تتحول الدلالة إلى قسمة يكون الدال فيها مرة لفظا ومرة أخرى غير لفظ "فغير اللفظ إما دال بالعقل كدلالة التغير على الحدوث أو بالعادة كدلالة المطر على النبات، والحمرة على الخجل .. أو بالوضع كدلالة الإشارة باليد مثلا على معنى "نعم" أو "لا" واللفظ إما دال بالعقل كدلالة اللفظ على وجود اللافظ من وراء جدار، أو بالعادة كدلالة "أح، أح" على وجع الصدر، أو بالوضع كدلالة الأسد على الحيوان المفترس"[٢٥]. ومن هذا النص تتضح أنواع الدلالة التي اعتمدها المناطقة، وهي التي بالفعل انقسمت إليها الدلالة قسمين: دلالة لفظية ودلالة غير لفظية.

وقد واصل الفلاسفة المسلمون الحديث في الدلالة، وركزوا في دراستهم على الدلالة اللفظية وأهملوا الدلالة غير اللفظية، فجاء تناولهم للدلالة اللفظية على النحو التالي: فالدلالة اللفظية وهي التي يكون فيها الدال "لفظا"، أو كما يقول أهل اللغة "صوتا"، "وسموها دلالة صوتية". كقولك "كاتب" أو "قارئ" على الإنسان الذي يقوم بفعل الكتابة، وبفعل القراءة، أو يكون الدال لفظا في قولك "زيد" الذي استدللت به على الإنسان، والدلالة اللفظية تنقسم ثلاثة أقسام.

أ- دلالة لفظية وضعية، وهي التي تكون فيها العلاقة بين الدال والمدلول علاقة وضع، ويكون بين الدال والمدلول اتفاق، "ومن هذا الصنف دلالة الخطوط والألفاظ والحركات والنصب[٢٦].

ب- دلالة لفظية عقلية، يظهر هذا النوع من الدلالة عندما تكون بين الدال والمدلول علاقة مبنية على سبب أو علة، أو أن الواحد منهما يكون علة أو سببا

---

[٢٤] التهانوي، "كشاف اصطلاحات الفنون" جـ١، ص٨٠.

[٢٥] القويسني، "شرح القويسني على متن السلم في المنطق"، ص٨.

[٢٦] التحتاني، "شرح الرسالة الشمسية"، ص١٧٧، كما أوردها فاخوري، "منطق العرب"، ص٤١.

للآخر، وهذه مثل دلالة الدخان على وجود النـار، والتاوه والأنين دلالة علـى وجع في الجسم، وأن الكلام قرينة المتكلم فهذا النوع من الدلالة واضح حيث أنه لا يظهر إلا بوجود سبب أو علة بين الدال والمدلول.

وكما أن الدلالة اللفظية هي دلالة على جرم يقوم به اللفـظ "لاستحالة قيام اللفظ بنفسه يعنـي لأن اللفظ عرض، والعرض يستحيل أن يقوم بنفسه، وإنما يقوم بالجرم، وهذه الدلالة العقلية للفظ ليست خاصة بلفظ دون لفظ بل هي مشتركة بين جميع الألفاظ، بل وبين جميع الأصوات، وإن لم تكن ألفاظا بخلاف الدلالة الطبيعية والوضعية للألفاظ"[٢٧].

وهذا نظر في الدلالة العقلية مـن زاوية خاصة، وهـي مسألة اعتماد العرض على شئ أو جوهر يقوم عليه، ولا يحدث شئ إلا وهو معتمد في حدوثه على أشياء أخرى، فالصراخ دليل على الوجع، ووجود عرض ما يحتاج إلى جوهر يعتمد عليه في وجوده.

جـ- دلالة لفظية طبيعية، إن هذا النوع من الدلالة يقوم بعلاقة تصور بين الدال والمدلول، وهي من طبيعة الأشياء، وذلك مثل دلالة "الحمرة" على الخجل، و"الصفرة" على الخوف، و"السعال" يدل على مرض في الصدر، فحصول الأعرَاض الطبيعية على الإنسان تسمى فيه الدلالة "دلالة طبيعية"، وهي تندرج تحت النوعين الرئيسين للدلالة. كما أن هذا النوع من الدلالة عرف باسم آخر عند علماء اللغة الغربيين أو في علم السيمياء الحديث، وهو "الدلالة الأيقونية"[٢٨]. عند بيرس Peirs، وهذا دليل على سبق علماء العرب في موضوع الدلالة علماء الغرب الذيـن استفادوا مما أتى به علماء اللغة والمنطق والفلسفة المسلمين من القدم. وقد أشار ابن سينا إلى هذا النوع من الدلالة التي يرى أنها في طبيعة النفس فيقول: "وأما دلالة ما في النفس على الأمور فدلالة طبيعية لا الـدال ولا المدلـول عليه، كما في الدلالة التي بين اللفـظ والأثر النفساني، فإن المدلـول عليه وإن كان غير مختلف، فإن الدال

---

[٢٧] السنوسي، "مختصر السنوسي في فن المنطق"، ص٢٦.

[٢٨] عادل فاخوري، "منطق العرب"، ص٤١، حيث كتب عن الدلالة عند بيرس Peirs فقال: "يميز أيضا بيرس بين ثلاثة أنواع من الدلالة الأيقونية icon وذلك عندما توجد علاقة شبه بين الدال والمدلول، والقرينة index في حال وجود علاقة علية بينهما وأخيرا الرمز Symbol في حال كون العلاقـة بين الـدال والمدلول هي بالوضع أو بالعرف".

مختلف، ولا كما فى الدلالة التى بين اللفظ والكتابة، فإن الدال والمدلول عليه جميعا قد يختلفان.."[٢٩]. فالدلالة التى هى فى النفس هى الدلالة التى هى فى طبيعتها وتحدث بأسباب وعلل، والعلاقة بين الدال والمدلول علاقة طبيعية، لأنها تشبه علاقة السبب بالمسبب أو المعلول بالعلة. وكان ابن سينا موفقا فى بيان هذه العلة وربطها بالنفس لأن النفس تحفظ الدلالة من خلال "أن الإنسان ممنوا بأن يحفظ الدلائل على ما فى النفس ألفاظا، ويحفظها نقوشا"[٣٠]. ويوافق على ذلك الفارابى الذى هو نفسه رأى "أن الألفاظ لها دلالات على ما فى النفوس"[٣١].

قدمنا فيما سبق الأنواع الثلاثة من المدلولات عند المناطقة المسلمين، وهى أيضا كما رأينا ذات اتجاه لغوى. أو أن الفلاسفة المسلمين قصدوا فى بيانهم للدلالة توضيح دور اللغة فى بنية الدلالة وصورها.

والجدير بالذكر أن هؤلاء الفلاسفة لم يستعملوا إلا نوعا واحدا منها، أو لم يعتمدوا فى منطقهم إلا نوعا واحدا من الدلالة، وهو "الدلالة الوضعية" التى قاموا بتقسيمها إلى ثلاثة أقسام "دلالة مطابقة، ودلالة تضمن ودلالة التزام"[٣٢]، وجعلوا كل هذه الأنواع "وضعية"، أو أنهم أدخلوها تحتها من باب الشمول لها، وذلك بسبب استناد جميعها إلى "الوضع"، هذا التقسيم الذى يراه الفلاسفة المسلمون أنه شامل للسبب نفسه، وجاء هذا التقسيم على النحو التالى والذى بتطبيقه نحصل على ستة أنواع[٣٣] من الدلالة تدخل تحت "الدلالة اللفظية" و"غير اللفظية"، ويقول ابن سينا فى التقسيم المعنى: "اللفظ يدل على المعنى، إما على سبيل المطابقة، بأن يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبإزائه: مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع، وإما على سبيل التضمن بأن يكون المعنى جزءا من المعنى الذى يطابقه اللفظ مثل دلالة (المثلث) على "الشكل" فإنه يدل على "الشكل" لا على أنه

---

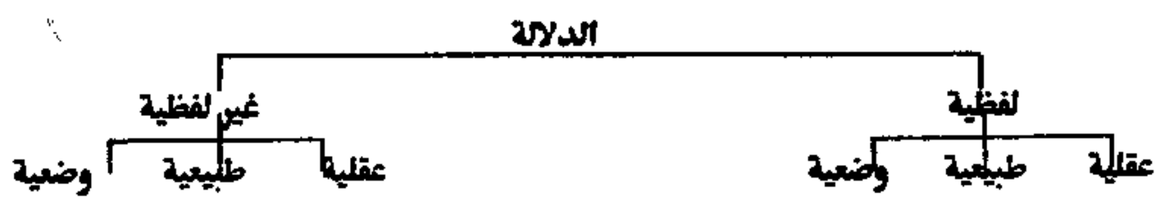
(٢٩) ابن سينا، "الشفاء، العبارة"، ص٥.

(٣٠) المرجع السابق، ص٤.

(٣١) الغزالى، "معيار العلم"، ص ص٤٧ – ٤٨.

(٣٢) السنوسى، "مختصر السنوسى فى المنطق، وحاشية البيجورى عليه"، ص٢٨.

(٣٣) صنفت الدلالة بأنواعها الستة تحت هذا الرسم الموضح:



اسم "الشكل" بل على أنه اسم لمعنى جزءه الشكل، وإما على سبيل الاستتباع والالتزام بأن يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي، لا كالجزء منه، بل هو مصاحب ملازم له، مثل دلالة لفظ "السقف" على "الحائط" و"الإنسان" على "قابل صنعة الكتابة"[٣٤]. بين ابن سينا في نصه السابق الأنواع الثلاثة للدلالة في المنطق والتي أدخلها تحت الدلالة اللفظية الوضعية، وهي الطريقة التي تبناها فلاسفة المسلمين حيث أن جميعهم أوردوا هذا التقسيم للدلالة، وقد جاءت عند المناطقة العرب المتأخرين مفصلة على النحو التالي:

-دلالة مطابقة: يكون فيها اللفظ مطابقا لمعناه مطابقة كاملة، ولا يدخل معه في ذلك أي أحد وعند الاستعمال تقول "المثلث" هو "الشكل المحاط بثلاثة أضلع"، فدلالة اللفظ الثاني على الأول دلالة مطابقة، حيث تمت المطابقة بينهما عن طريق دلالة اللفظ الثاني على الأول، وتكون المطابقة للفظ على تمام معناه. وهكذا فهمت دلالة المطابقة.

-دلالة التضمن: يكون فيها اللفظ دالا على جزء ما وضع له، مثل دلالة "الإنسان" على "الحيوان" ودلالة "البيت" على "الحائط". فالتضمن يعني احتواء لفظ على لفظ آخر فلفظ "الحيوان" يتضمن لفظ "الإنسان"، وهو جزء منه وكذلك لفظ "الحائط" يدل على جزء من البيت الذي يمثل كل بالنسبة له. ويعني هذا دلالة اللفظ على جزئه أي "جزء المعنى الذي وافق اللفظ كدلالة الإنسان على الحيوان أو الناطق فقط يدعونها "تضمنا" أي دلالة تضمن لتضمن المعنى لجزئه[٣٥]، وقد استعان عدد من المناطقة باللغة في توضيح هذا النوع من الدلالة إذ ورد "قول الناظم وجزئه بالجر عطف على (ما) المجرورة بعلى، وقوله تضمنا عطف على دلالة المطابقة المنصوبة بيدعونها ففيه العطف على معمولين لعاملين مختلفين، واغتفر لأن أحد العاملين جار .. وذلك جائز نحو في الدار زيد والحجرة عمرو كما في كتب النحو"[٣٦].

---

[٣٤] ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات"، ص١٣٩، أنظر أيضا القزويني، شرح الرسالة الشمسية، ص ص٢٢ – ٢٣.

[٣٥] القويسني، "شرح القويسني على متن السلم في المنطق"، ص٩.

[٣٦] المرجع السابق، ص٩، من شرح الشيخ خطاب عمرو الدروي الشافعي، حيث فسر قوله "وذلك جائز" بترجيعه إلى علماء اللغة فيقول: "أي عند الأخفش والكسائي، والفراء والزجاج"، الذين أجازوا تضمن اللفظ لجزء

-دلالة الالتزام: هذا النوع من الدلالة يتطلب كون اللفظ مطابقا للمعنى الذى يلزمه أو يستتبع معنى غيره، وفى الوقت نفسه لا يمثل جزءه، ولكن يلزمه ملازمة، وهذا النوع بين النوعين الأول والثانى، ويتمثل فى دلالة "الحائط على السقف"، فالالتزام هنا واضح أو الملازمة التى تتضح من ملازمة "السقف" "للحائط" وهو معتمد عليه فى الوجود، وبهذا تكون "دلالة اللفظ على معنى خارج عن مسماه لازم له لزوما ذهنيا بحيث يلزم من فهم المعنى المطابقى فهم ذلك الخارج اللازم كدلالة العمى على البصر، والأسد على الشجاعة"[٣٧]، فالنص يركز على الالتزام الذهنى للألفاظ ببعضها، حيث يفهم من الالتزام مطابقة اللفظ للمعنى. ولزومه عنه. "فدلالة اللفظ على (ما) أى المعنى اللازم الذى لزم معناه (فهو التزام) أى دلالة التزام لا التزام المعنى أى استلزام له كدلالة الأربعة على الزوجية ودلالة العمى على البصر وقول الناظم (أن يعقل التزام)"[٣٨]، ومعنى ذلك أن الدلالة على اللازم تسمى التزاما إن التزم ذلك اللازم فى العقل أى الذهن بأن لزم من تصور الملزوم فى الذهن تصور ذلك اللازم فيه ونطق به ووضعه فى الكلام.

بهذا قدمنا حصرا لأنواع الدلالة التى وضعها المناطقة العرب، وصنفوا فيها الأشياء حسب تواجدها وأضمروها تحت أى نوع من الأنواع يناسبها، وهكذا تكونت نظرية الدلالة عندهم، وقيل عنها أنها "تؤلف دون شك أول تصميم منهجى لبناء علم السيمياء"[٣٩]، فى العصر الحديث والذى يراه بعض العلماء أنه حديث النشأة كعلم ظهر فى الفكر الحديث، وظهرت له جمعيات فى أوربا وتخصص فيه علماء وفلاسفة، ولكن – أى علم السيمياء – قديم حيث "ساهمت الفلسفة منذ نشأتها مع أفلاطون وأرسطو والرواقيين، مرورا بفلاسفة العرب والقررون الوسطى، والفلاسفة المحدثين أمثال لوك وليبنتز وولف ولامبرت وهيجل، وصولا إلى فريجة وبيرس وهوسرل، وفتجنشتاين ومورس فى إرساء التفكير حول مفهوم الدلالة وأقسامها"[٤٠]،

من معناه فى دلالة التضمن التى ظهرت فى اللغة بنفس المعنى الذى ورد فى المنطق، وبالتحديد عند من ذكرهم صاحب الشرح السابق فيرى "دلالة اللفظ على ما وافقه يدعونها دلالة المطابقة، وجزئه تضمنا، وما لزم فهو التزام".

[٣٧] ابن الدهان "تقويم النظر"، ص١٤.

[٣٨] القويسنى، "شرح القويسنى على متن السلم فى المنطق"، ص٩.

[٣٩] فاخورى، "منطق العرب"، ص٤٤.

[٤٠] فاخورى، "تيارات فى السيمياء"، ص ص٨ – ٩.

إذن فنظرية الدلالة ذات بعد تاريخي قديم ولا مناص من مساهمة الفلاسفة المسلمين في إرساء قواعدها وذلك بفضل أبحاثهم في الدلالة وأقسامها، وهذا ما اتضح عند متقدميه ابتداء من المعلم الثاني الفارابي الذي أولى اهتماما كبيرا بمبحث الدلالة وعلاقته باللغة عن طريق دلالة اللفظ على معناه.

وضمن أبحاثهم في الدلالة تطرق بعضهم إلى العلاقة التي تربط أنواع الدلالات ببعضها موضحين سبب ذلك فيرونه ظاهرا في احتياج النوعين الأوليين من الدلالة للنوع الثالث إذ يتضح من أن "دلالة الالتزام يكون اللزوم ذهنيا بينا، لتعرف أن بين كل واحدة من دلالتي التضمن والالتزام، وبين دلالة المطابقة عموما وخصوصا بإطلاق، كلما وجدت دلالة التضمن أو الالتزام وجدت دلالة المطابقة لاستنادهما إليها على ما تقدم ولا يلزم من وجود دلالة المطابقة ووجودهما"[٤١]. النص يبين العلاقة الوثيقة التي تقوم بين "دلالة التضمن" و"دلالة الالتزام"، ووصفت بالعموم والخصوص، حيث يطلق على كل واحدة منهما هذين اللفظين، كما أن وجود دلالتي التضمن والالتزام يفرض وجود دلالة المطابقة وذلك لاحتياج "دلالة المطابقة" للدلالتين الأخريتين، ولكنه لاحتياج الدلالتين نفسيهما للمطابقة حتى يستند إليها ولهذا السبب وجدت دلالة المطابقة.

وكل هذه الأنواع من الدلالات توجد في اللفظ، عن طريق دلالته على المعنى، وتوجد أيضا في الجملة بإسناد "الخبر" إلى "المخبر عنه"، أو بإسناد "المحمول" إلى "الموضوع" في المنطق حسب فهم المناطقة، وجاء هذا من عمل المنطقي الذي يجب أن يقوم به، وهو يبحث في الدلالة، وقام ابن سينا بتوضيح ذلك في قوله: "الذي يجب على المنطقي أن يعرفه من حال اللفظ هو أن يعرف حاله من جهة الدلالة على المعاني المفردة والمؤلفة ليتوصل بذلك إلى حال المعاني أنفسها من حيث يتألف عنها شئ يفيد علما بمجهول، فهذا هو من صناعة المنطقيين.."[٤٢] إذن فموضوع الدلالة هنا من الجانب المنطقي انحصر في الأنواع الثلاثة التي بالفعل عرفها المنطق عن طريق دلالة الألفاظ على معانيها، وتكونت بذلك النظرية التي عرفت عنده "بنظرية الدلالة"، والتي بنيت على أساس من "الدلالة الوضعية" التي يرى ابن سينا أنها تقع بتواطؤ الألفاظ على المعاني وهي

---

[٤١] السنوسي، "مختصر السنوسي في المنطق"، ص٣٣.

[٤٢] ابن سينا "الشفاء، العبارة"، ص٥، انظر أيضا ابن رشد "تلخيص العبارة"، ص ص٥٧ – ٥٨.

أساس هذه النظرية، كما أنها المساعد الوحيد لتخصصه فى دراسة المعانى، أما اللغة فدرست الأنواع الأخرى من الدلالة، وتكون بها "علم الدلالة" أو "علم المعانى" الذى ارتكز على دراسة دلالة الألفاظ على معانيها. أو بمعنى آخر "أن تكون الأوضاع النحوية للألفاظ ملائمة لما يقتضيه المقام من التعبير عن المعانى المختلفة، وذلك هو ما اختص ببحثه علم المعانى"[٤٣]. وقد امتدت مهمة هذا العلم إلى التركيب فى اللغة أى فى "الجملة"، مع مراعاة الكلمة والسياق الذى توضع فيه، فبهذا أصبح "علم الدلالة" فى اللغة علما لا يستغنى عنه دارس اللغة، و"قد اتجه علماء الغرب المحدثون هذا الاتجاه وعلى رأسهم "دى سوسير" الذى بأعماله اللغوية أعطى لعلم السيمياء – وهو علم المعانى، أو العلامات أو الدلالات – أهميته الكبيرة فى البحث اللسانى الحديث والذى بدأ به أيضا التفاعل بين التيار الفلسفى والتيار اللسانى"[٤٤]. وهذه دعوة مهمة لإظهار العلاقة بين المنطق واللغة من خلال أبحاث السيمياء أو الدلالة، وهو ما نصبو إليه فى جميع جزئيات بحثنا وهى نقطة تفتح أما منا مجالا واسعا لإقرار هذه العلاقة التى طالما وجدناها بين القائل بها والرافض لها.

كما يتضح لنا من خلال طرحنا لنظرية الدلالة فى المنطق أثرها الواضح على مساره فى الدلالة فبفضلها تكون الاتجاه عند المناطقة للأخذ فقط "بالألفاظ الدالة"، وحذف جميع الألفاظ أو الكلمات التى لا تدل على معنى، وتكونت أيضا "الجمل الحملية" التى فى وجودها تحمل إخبارا وتحمل معنى، وحذفت جميع الجمل الفارغة، كما أن نتيجة هذه النظرية فى المنطق ظهرت فى تركيزه على "الجمل الخبرية"، ولم يلتفت إلى الجمل الإنشائية باعتبارها غير ذات معنى، وهى التى تمثلت فى الاستفهام والتعجب والتمنى .. إلخ من هذه الأنواع.

ولهذا السبب اتجه المنطق لدراسة وتحليل وبيان الدلالة الوضعية التى هى فى مجملها موضوع "علم المعانى"، وموضوع المنطق من جهة اهتمامه بالألفاظ الدالة على المعانى، وجاءت جهود الفلاسفة المسلمين مركزة على دراسة هذا النوع من الدلالة وهو الوحيد تحت عنوان الدلالة فى المنطق، وهو ما لاحظه العديد من المهتمين بدراسة المنطق عند فلاسفة العرب والمسلمين حتى قال أحد هؤلاء المهتمين: "وفى الواقع تحت عنوان الدلالة، لم يتطرق متقدموا مناطقة العرب إلا

---

[٤٣] د. درويش الجندى، "علم المعانى"، ص١١.

[٤٤] فاخورى، "تيارات فى السيمياء"، ص٩.

لدراسة هذا الصنف"[٤٥] وهو ما وقفنا عليه في السابق. واتضحت نتيجة تركيزهم في تقسيمهم الثلاثي للدلالة تحت "الوضعية". والسبب نفسه جعلنا نفرد للدلالة فصلا نتحدث فيه على هذا النحو بالرغم من شدة اختصار الفلاسفة للحديث فيه. كما أخذنا في الاعتبار دخول "الدلالة" في الألفاظ بأنواعها حسب وجهات نظر الفلاسفة والتي بها وصلنا إلى أن هذا الموضوع في حقيقته يبين لنا مدى قوة الصلة بين المنطق واللغة، وهو هدفنا الرئيسي في البحث.

ثالثا: الدلالة من وجهة نظر اللغويين: (علم السيمياء)

منذ زمن قديم وفكرة "الدلالة" هي الشغل الشاغل لعلماء اللغة والنحاة، وأن رؤيتهم لموضوع الدلالة تقع على "الكلمات" و"الجمل"، أي البحث في الروابط بين "الكلمة" و"الشئ". وهناك رؤية تبدو لأول وهلة أكثر تكلفا، وأكثر قبولا هي تلك التي تربط بينهما من خلال توسط مفاهيم العقل. هذه الرؤية يعرضها بكل عناصرها بعض الفلاسفة واللغويين منذ عصور قديمة حتى وقتنا الحالي.."[٤٦].

وكما سبق وأن قلنا أن موضوع الدلالة يضم "الكلمة والجملة" أي المفرد والمركب وهذا راجع إلى أن "الرمز" – "Symble" هو الذي يجتمعا عليه كعنصر أساسي لهما، وتعتبر "الدلالة هي قوام اللغة ووظيفتها ومقياس كفايتها، وارتقائها عند المقارنة بين اللغات"[٤٧]. وقد تناولها العرب في دراسات شتى، وبحوث متعددة تحت عناوين مختلفة (كالاشتقاق، والحقيقة والمجاز، والتضمين ودلالة اللفظ على معان متعددة أو ما عناه الجرجاني "بالمشترك" اللفظي في الدلالة)، وقد ظهرت في الدراسات اللغوية الحديثة عدة اتجاهات منها "الروايات المشهورة في نظرية العلامة Sygm عند دي سوسير ومثلث العلامات Semiotics triangle عند أوجدن وريتشارد[٤٨]، الذي بيناه في كتابهما" معنى المعنى the meaning of meaning"

---

[٤٥] فاخوري، "منطق العرب"، ص٤٣.

[٤٦] ف. ب. بالمر، "علم الدلالة، إطار جديد، ص٤٦، انظر أيضا محمود السعران "علم اللغة"، ص٢٦١، إذ يقول فإن النظر في المعنى شارك فيه من قديم الفلاسفة والمناطقة خاصة وشارك فيه علماء النفس وعلماء الاجتماع .. وذلك لأن المعنى اللغوي من شأنه أن يشغل المتكلمين جميعا على اختلاف طبقاتهم ومستوياتهم الفكرية، لأن الحياة الاجتماعية تلجئ كل متكلم إلى النظر في معنى هذه الكلمة أو تلك أو هذا التركيب أو ذاك، وهكذا أدلى كل متكلم تقريبا بدلوه في هذه المشكلة الخطيرة".

[٤٧] العقاد، مجلة الأزهر، عدد شعبان، ١٣٨، ص٩٢٢.

[٤٨] بالمر، "علم الدلالة"، ص٤٦.

وهو الكتاب الذى بحثا فيه مسألة الدلالة وتطورها من ناحية رسم المعنى فى النفس. أى من الناحية النفسية والاجتماعية.

وقد ارتبط "علم الدلالة" عند العرب فى كل جوانبه "بالكلمة" من حيث دلالتها على المعنى أو من جهة ارتباطها بالمعنى، وجاء تركيز ابن جنى فى كتابه "الخصائص" على دلالة الكلمة من خلال علاقة اللفظ بالمعنى وذلك فى باب "إمساس الألفاظ أشباه المعانى"[٤٩]. وقد اعتمد فى رأيه على ما وجده عند الخليل ابن أحمد فى القرن الثانى الهجرى، فالبحث فى الدلالة عند العرب قديم وليس حديثا كما يعتقد البعض وقد أصبح التفكير فى "دلالة الكلمة" من قبل اللغويين يشكل العمود الفقرى لاهتمامهم باللغة.

وبالرغم من اهتمام العرب بالدلالة من خلال "دلالة الكلمة" على الشئ الذى تعنيه، إلا أننا نجد منهم من يعارض هذا الارتباط[٥٠]. وأوصلوا بذلك نفيهم لمسألة التصور فى فهم معنى الأشياء ما يفعل المنطقى من أنه عندما يلقى على مسامعك لفظة ما عليك بتصورها أولا لتفهم قصده منها مثل "القلم" فهى كلمة تشير إلى تصور فى الذهن يسبق فهمها، وهو أصل الدلالة.

وقد ركز ابن جنى على هذه المسألة لأنه يرى "أن العلاقة بين الألفاظ ومعانيها لا تطرد فى كل الألفاظ وتحتاج إلى إحاطة تامة وتلمس ذكى"[٥١]. حتى تفهم العلاقة، وتفهم الدلالة من خلال تصور المعانى فى الذهن.

ومن علماء اللغة المحدثين الذين بالفعل قالوا بهذه النظرية وأقرها وارتبطت باسمه هو "تشومسكى" الذى يؤكد فى نظريته على الحدس والاستنباط فى الدلالة.

ويعد دى سوسير أيضا ضليعا فى هذا العلم الذى تناوله من خلال بحثه فى العلامات حيث لم تقم نظرة شاملة للعلامات "إلا فى أوائل القرن العشرين على يد الفيلسوف الأمريكى بيرس Peirce من جهة، والعالم الألسنى السوسيرى دوسوسير De sussure من جهة أخرى"[٥٢].

---

(٤٩) ابن جنى "الخصائص"، جـ١، ص٩٠.

(٥٠) أنظر، الباب الثالث من البحث الفصل الأول، فى موضوع علاقة اللفظ بالمعنى.

(٥١) ابن جنى، "الخصائص"، جـ٢، ص ص١٣٦ – ١٣٧.

(٥٢) فاخورى "تيارات فى السيمياء"، ص١١، وقد استند فى حديثه بالنسبة لدى سوسير على كتابه:

وقد اتجه البحث فى "الدلالة" إلى المعنى، ويعتبر الارتباط بين "الدلالة" و"المعنى" ارتباطا طبيعيا إذ "أن مشكلة الدلالة ليست – ولا يمكن أن تكون – هى البحث عن كيان محير يسمى "المعنى" إنها بالأحرى محاولة لفهم كيف يمكن لهذه الكلمات والجمل أن "تعنى" على الإطلاق أو ربما على نحو أفضل كيف يمكنها أن تكون ذات معنى Meaingful ولو كنا نتحدث عن "لها معنى having meaning" فإن هذا يشبه الحديث "لها طول having length"[٥٣].

كما يعد البحث فى الدلالة فرعا أساسيا من فروع اللغة، وأطلق عليه علماء اللغة اسم "السيمانتيك Semantics" والذى عنوا به "علم المفردات" أو "علم الدلالات" أو "علم المعانى" أو هو دراسة "للمغزى" وهو المصطلح الذى يستخدمه عموم الفلاسفة المحدثين، وهو مفيد لتحليل اللغة، كما يلاحظ على هذا العلم بأنه حديث الولادة وذلك بظهور الاهتمام الشديد به من قبل علماء اللغة المحدثين فى القرن التاسع عشر الميلادى، إلا أننا نرى أن هذه البداية كانت فى الغرب فقط لأنه لم يخل تراثنا العربى من هذا العلم الذى أشار ابن جنى إلى وجوده من القرن الثانى، أى منذ بداية الدراسات اللغوية والنحوية عند الخليل بن أحمد وسيبويه.

وتمثل "الدلالة" مستوى من المستويات اللغوية التى وصلها اللغويون إلى جانب أنها فرع من فروع اللغة "تظهر عن طريق خواص معينة توضحها على المعجم أو على مستوى السيمانتيك Semantics علم الدلالة أو علم المعنى"[٥٤]. وما يهمنا هنا من النص هو اعتبار الدلالة على مستوى المعنى لا على المستوى المعجمى فعندما نبحث فى الدلالة من خلال "علم المعنى" نجد أنفسنا أمام اتجاه منطقى للدلالة، وهو الاتجاه الذى يبحث عن معنى الكلمة وإشارتها إلى الشئ الذى قيلت عليه. "وقد أدرك الأقدمون قيمة البحث الدلالى، فاهتموا باللفظ والمعنى، وأغرقوا بالنقاش فيهما، وبحثوا فى الدلالات ودرسوها فى مجالات عدة اشترك فيها الفلاسفة واللغويون والمفسرون والنقاد والنحاة والأدباء، وعلماء البلاغة والمعاجم وغيرهم"[٥٥]. هذا الاشتراك يدل على أهمية الدلالة ليست فقط فى اللغة أو فى

"Cours de linguistique général"

[٥٣] بالمر، "علم الدلالة"، ص٤٦.

[٥٤] د. محمد مصطفى، "نظرات فى اللغة"، ص٢٨٦.

[٥٥] المرجع السابق، ص٣٨٨.

المنطق فحسب بل فى جميع العلوم التى تحتاج إلى توضيح معانى الألفاظ أو الكلمات التى تحملها فى مجالها أو تستخدمها وقد تمت الإشارة فيما سبق إلى هذه الأهمية التى فى اعتبار علم الدلالة بحثا لا يقتصر على فهم معنى الكلمة فقط بل على استخدامها، والكلمة فى حقيقة أمرها لها عدة استخدامات، حيث تتعاقب عدة كلمات على معنى واحد، الأمر الذى يجعلنا نحن الآن نبحث فى المعنى الدلالى للكلمة عند اللغويين وليس المعنى المعجمى، "لأن علم المعجم لا يهتم إلا بوصف دلالة الألفاظ كما تسجل تقليديا فى المعاجم"[٥٧].

ودراسة المعنى الدلالى أو "الدلالة" بالرغم من كثرة الباحثين فيه على اختلاف تخصصهم فمجاله الأساسى هو "اللغة" حيث بحث علماؤها فيه باعتباره "أقرب إليهم ويرتبط بمادتهم الأصلية وهى "اللغة" فقد نشطوا له نشاطا كبيرا وضربوا فيه بسهم وافر، وألقوا إلى الأجيال بثروة ضخمة كان "المعنى" هو المحور الأساسى الذى تدور حوله"[٥٨].

ولهذا رأينا تخصيص هذه الجزئية من البحث للنظر فى "الدلالة" عند اللغويين، وبدأناها بتعريفهم لها ووجهة نظرهم فى المجال الدقيق الذى تبحث فيه، وإلى جانب ذلك بحث اللغويون فى "أداة الدلالة" التى حددت باللفظ، مع تركيزهم على "الكلمة" التى مثلت المجال الأساسى للدلالة، مع إضافة "التركيب النحوى" الذى هو الآخر درس تحت موضوع "الدلالة".

ولعل أهم ما يميز الأداة الدلالية التى يرمى اللغويون والنحاة إلى تناولها هو ارتباط "الصوت" باللفظ فالصوت له مدلول أو معنى يشير إليه، والربط بين الصوت ومدلوله كان من أهم ما يسعى إليه المهتمون بالدلالة التى عرفت فيما بعد "الدلالة اللغوية"، حيث أننا نجد للكلمة عنصرها الصوتى.

نستنتج مما تقدم أن للدلالة أهمية كبيرة بالنسبة للدراسات اللغوية التى شكلت فيها "الدلالة" العنصر الأساسى لها، وقد أقرها علماء اللغة من ضمن أبحاث اللغة البالغة الأهمية، كما رأينا عند المناطقة وتأكيدهم لها من خلال "دلالة اللفظ على المعنى"، إذن فالدلالة بالنسبة للمنطق تشكل جزءا مهما فى دراسة الألفاظ،

---

[٥٧] محمد حماسة، "النحو والدلالة"، ص٣٣.

[٥٨] المرجع السابق، ص٣٩١.

وفى اللغة شكلت العنصر الأساسى للدراسات اللغوية، وهذه النتيجة تنقلنا إلى النظر فى عناصر الدلالة اللغوية وأنواعها وهى على النحو التالى:

رابعا: أنواع الدلالة اللغوية:

أ- الدلالة الصوتية:

وهى التى أشار إليها ابن جنى فى كتابه الخصائص عند تعريفه "للغة" بأنها "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[٥٩]. يعنى ذلك أن الألفاظ مكونة من أصوات تنتظم حسب قواعد اللغة، ويريد ابن جنى من إشارته بيان علاقة اللفظ بالمعنى تحت هذا السياق الذى تنتظم فيه أيضا "الحروف" مكونة "كلمة" عند سماعها يفهم معناها، فيدخل فيها العنصر الصوتى الذى يضفى عليها صورة لغوية مفهومة على شكل "وحدة صوتية" والتى عنى بها ابن جنى ارتباط "الصوت" بالمعنى الذى يشير إليه، ويرى أنها واضحة جلية فى لغة العرب. وقد أكد وجودها بتقديم أمثلة توضحها فيقول: "فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع، وذلك لأنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها، فيعدلونها بها ويحتذونها عليها، وذلك أكثر مما نقدره، وأضعاف ما نستشعره. من ذلك "خضم"، و"قضم" فالخضم لأكل الرطب كالبطيخ والقثاء .. والقضم للصلب اليابس قضمت الدابة شعيرها ونحو ذلك. وفى الخبر "قد يدرك الخضم بالقضم" أى قد يدرك الرخاء بالشدة واللين بالشظف .."[٦٠]، كما أنه استشهد هو أيضا بقول أبى الدرداء حين قال: "وعليه قول أبى الدرداء: يخضمون ونقضم والموعد الله"[٦١]. وقال أيضا "فاختاروا الحاء لرخوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس أخذا لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث، ومن ذلك قولهم، النضح للماء ..، و"النضخ" أقوى من "النضح" قال الله سبحانه: "فيهما عينان نضاختان"[٦٢] فجعلوا الحاء – لرقتها – للماء الضعيف والخاء – لغلظتها – لما هو أقوى منه"[٦٣]. فكلمتا "تنضخ" و"تنضح" أراد ابن جنى أن يبين بها ارتباط الصوت

---

[٥٩] ابن جنى "الخصائص"، جـ١، ص٤٥.

[٦٠] ابن جنى، "الخصائص"، جـ٢، ص١٥٩.

[٦١] المرجع السابق، ص١٥٩.

[٦٢] سورة الرحمن، آية رقم ٦٦.

[٦٣] المرجع السابق، ص١٦٠.

بالمعنى، وفيهما تظهر "الدلالة الصوتية"، فالكلمتان تتحدثان عن معنى حركة الماء إلا أن الأولى تشير إلى الحركة الضعيفة، والثانية تشير إلى الأكثر قوة، والذى تسبب فى هذه التفرقة وفهم المعنى هو "الصوت" الذى ركز عليه ابن جنى دون رؤية الحركة، فالحركة المسموع صوتها والتى كانت ضعيفة نتج عنها لفظ "تنضح"، والثانية وهى القوية التى نتج عنها لفظ "تنضخ". والفرق بين اللفظين "الحاء" و"الخاء". وزاد فى هذا توضيحا فاستطرد يقول: "ومن ذلك القد طولا، والقط عرضا. وذلك أن "الطاء" أحصر للصوت وأسرع قطعا له من الدال فجعلوا "الطاء" المناجزة لقطع العرض، لقربه وسرعته، "والدال" المماطلة لما طال من الأثر وهو قطعه طولا"[٦٤]، وهكذا دلل على الصوت الرخو بأن له معنى رخو واختير له حرف من اللغة رخوا، والصوت الغليظ له معنى غليظ، واختير له حرفا يدل على صلابة وغلظ الصوت، وهذه من أفضل الأمثلة التى توضح الدلالة الصوتية فى اللغة. كما يرى بعض المهمتين بدراسة الدلالة أن ابن جنى يقرر أن لكل حرف معنى، وإذا لم يظهر ذلك من خلال اللغة المنطوقة فيرجع ذلك إلى أحد أمرين: إما أن يكون الدارس لم ينعم النظر فى الدراسة، أو لأن لهذه اللغة أصولا وأوائل قد تخفى على الدارس"[٦٥]. والحديث فيما أتى به ابن جنى فى هذا الموضوع طويل، وتعددت عنده الأمثلة، فنكتفى بما قدمناه وذلك لضيق المجال ولوضوح رأيه فيما تقدم.

ومثلما تظهر الدلالة الصوتية فى الكلمة وتحددها الحروف تظهر أيضا على مستوى الجملة حيث "تبدو أهمية العنصر الصوتى أيضا فى تحديد الدلالة، فحين نقرأ قوله تعالى: "إنما يخشى الله من عباده العلماء"[٦٦]. جاءت الضمة (وهى وحدة صوتية) لتدل على من تقع عليه الخشية (بالإضافة إلى القرينة المعنوية التى تحدد المعنى)"[٦٧]. وهذا ما سنوضحه تحت موضوع "الجملة" فى الفصل القادم، حيث تظهر الدلالة عند اللغويين واضحة فى التركيب.

---

[٦٤] المرجع السابق، ص١٦٠.

[٦٥] د. عبد القادر أبو شريفة، "علم الدلالة والمعجم العربى"، ص٣٠.

[٦٦] سورة فاطر آية رقم ٢٨.

[٦٧] المرجع السابق، ص٣٤.

ب- الدلالة النحوية:

وهى التى يعنى بها "التركيب" فى الجمل اللغوية، على أن تكون الجملة وحدة واحدة لها دلالتها التى لا تأتى إلا من خلال تركيب الكلمات مع بعضها البعض حتى تعبر عن معنى يدل عليه هذا التركيب، أو تحمل معنى محددا يرتكن إليه.

والدلالة النحوية هى موضوع "علم النحو" أو ما عرف حديثا بالسينتاكس Syntax [٦٨] فهى التى – أى الدلالة النحوية – يمثلها نظام الجملة الذى من خلاله يفهم "الصدق والكذب" أو يتم الحكم عليها بهما، أو السلب والإيجاب، وهى تحمل خبرا للسامع، أو أنها تحمل ما يقصد المركب لها فمثلا جملتى "قرأت الكتاب" و"حملت الكتاب" فيهما معنى، ومعنى مختلف، فالأول يشير إلى "القراءة" والثانى يشير إلى "الحمل"، وبالرغم من اختلافهما فإنهما يقعان على شئ واحد، وهو موضوعهما الأساس كما أن "الإعراب" فى الجملة يجعل المعنى مختلفا فالدلالة النحوية إذا تظهر من ناحيتين. الأولى/ يحددها موقع الكلمة فى الجملة لتحديدها المعنى المراد منها.

الثانية/ يحددها الإعراب، أى الحركات على الحروف من خلال إعراب الكلمة.

"وقد نبه اللغويون العرب قبل قرون خلت لهذه الحقيقة، وأكد هذا المعنى رائد النظرية التوليدية التحويلية تشومسكى N. Chomsky فقرر أن معرفة العلاقات فى البنية التحتية أو العميقة ضرورى لتفسير الجملة تفسيرا دلاليا صحيحا"[٦٩].

فكما يشير هذا النوع من الدلالة إلى التركيب يشير أيضا إلى الحركة الإعرابية، والتى خصص النحو لها جزءا كبيرا منه، وهى الحركة التى تحدثها "الحروف"، و"الحركات" فمثلا: "ضرب زيد محمدا" و"رأيت زيدا" و"أرفق بزيد"، فالدلالة هنا جاءت مختلفة باختلاف الحركات التى على "الاسم" وموقعه الذى جاء مرة مرفوعا لأنه فاعل، ومرة منصوبا أو مفتوحا لأنه مفعول به، ومرة ثالثة مكسورا أو

---

[٦٨] "يترجم المصطلح Syntax والصفة المشتقة منه بكلمتى "النحو" و"نحوى" ويشير أيضا إلى "علم التركيب" أو "المركب" فى اللغة انظر فى ذلك للتوسع تشومسكى "المعرفة اللغوية" ترجمة د. محمد سليمان فتيح، ص٣٢، ص١٥٨ من الكتاب.

[٦٩] د. خليل عمايرة، "فى نحو اللغة وتركيبها"، ص٥٤.

مجرورا لأنه مسبوق بحر جر فإعراب الاسم هو الذى جعل المعنى فى الجمل السابقة مختلفا، وهذا ما يؤكده أحمد بن فارس فى قوله: "فأما الإعراب فيه تميز المعانى، ويوقف على أغراض المتكلمين"[٧٠]. والفارابى نفسه أكد فعل "الإعراب" فى المعنى، وأثر ذلك فى الأسماء فى اللغة العربية فيقول: "ووافق فى اللسان العربى أن كان إعراب أكثر الأسماء المستقيمة الرفع وإعراب أكثر الأسماء المائلة النصب والخفض.."[٧١].

"والإعراب فى اللغة العربية يقوم بدور أساس فى تحديد الوظائف النحوية للكلمات من خلال حركاته التى تفرق بين كلمة وأخرى بالاشتراك مع العنصر الصرفى الذى يميز بين الاسم والفعل والحرف.."[٧٢]. وهكذا اتضح لنا دور الدلالة النحوية فى مجال الدلالة.

مما سبق رأينا أهمية الدلالة بنوعيها "الصوتى، والنحوى"، حيث وجدنا أنهما من أشهر الأنواع للدلالة فى اللغة، وأما عن الأنواع الأخرى من الدلالات فإننا لا نرى ضرورة لعرضها، وهى "الدلالة الصرفية" و"الدلالة المعجمية". و"الدلالة الاجتماعية"[٧٣] التى نرى أن ذكرها فقط يكفى، أما عرضها فإنه لا يقدم لنا خدمة فى الموضوع الذى بين أيدينا، إلا أننا سنجدها دائما تأتى فى سياق الحديث عن "علم الدلالة" أو "علم المعنى"، أو عند الحديث عن علم اللغة بصفة عامة.

خامسا: سمة الاتصال فى الدلالة بين المنطق واللغة:

ومن هذا طرح لأنواع الدلالة التى تهمنا بالدرجة الأولى تبين لنا تعلق "الدلالة" بالكلمة تعلقا شديدا حتى صارت "الكلمة" هى الأداة الأساسية للدلالة فى اللغة، وفى الحقيقة أن هذه "الكلمة" التى اعتبرها اللغويون أداة للدلالة فهى أيضا تقوم بنفس الدور فى المنطق، كما قامت بربط المنطق باللغة من حيث "الدلالة" أو ما يعرف "بالتصور الدلالى فى المنطق" الذى كان نتيجة ظهور سمة جديدة "لعلم الدلالة النظرية" الذى يعد فرعا من فروع المنطق الحديث.

---

(٧٠) ابن جنى "الخصائص"، جـ١/ ص٣٥ – ٣٧، والصاحبى لابن فارس، ص١٦١ – ١٦٢، انظر أيضا الزجاجى، "لإيضاح فى علل النحو" ص٩١.

(٧١) الفارابى، منطق الفارابى، نص "العبارة"، ص١٣٨.

(٧٢) د. عبد القادر أبو شريعة، "علم الدلالة والمعجم العربى"، ص٣٩.

(٧٣) محمد مصطفى رضوان، "نظرات فى اللغة"، ص ص٣٩٧ – ٣٩٨.

كما أن "نظرية الدلالة" فى المنطق لا تبتعد عن "علم الدلالة" فى اللغة، وذلك لأن موضوعهما واحد فى العلمين وتعتبر – أى الدلالة – سمة أساسية لهما، فاحتواء المنطق على "الدلالة" يشير إشارة صريحة إلى احتوائه "للجملة" والتى هى أيضا لها تركيب دلالى، والصلة وثيقة أيضا بين "المعنى" فى المنطق و"الدلالة" فى اللغة، حين كان غرض الدلالة اللغوية هو بيان المعنى للكلمات والجمل، وهو الفرع الذى عرف "بعلم الدلالة اللغوى" الذى اهتم ببناء النظرية العامة لمعنى اللغة .. أو أنه سوف يهتم بالمناقشة النظرية للأشكال المختلفة لمعانى اللغة"[٧٤].

ولقد أشرنا فيما سبق إلى أن موضوع الدلالة ومجالها هو "اللغة" إلا أن بعض الباحثين المحدثين يرى غير ذلك إذ يرى أن أصل موضوع الدلالة منطقى لأن "فكرة اللفظ والمعنى ودلالة اللفظ على المعنى كانت منطقية من الأساس، ويحكى لنا منطق التلويحات إشارة ضئيلة حول ذلك"[٧٥]، إذ يشير إلى أن المثلث الدلالى فى المنطق استفاد منها من البحث فى اللغة وبصفة خاصة البحث فى موضوع الدلالة الذى اقترنت اللغة بالمنطق فيه. ولم يفت فلاسفة المسلمين الخوض فى هذا الموضوع إذ جعلهم يرمون إلى ذلك فى بحثهم عن "علاقة اللفظ بالمعنى" أو "دلالة اللفظ على معناه". وقد سبق أن أثبتناه بشكل مفصل فى الباب الثالث، وبقدر ما توفر لنا من مراجع.

وإذا رجعنا إلى تاريخ نظرية الدلالة عند العرب فيطالعنا الشيخ عبد القاهر الجرجانى الذى وضع نظريته التى أطلق عليها اسم "النظم" فيقول" "عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلام أن توالت ألفاظها فى النطق بل أن تناسقت دلالاتها، وتلاقت معانيها على الوجه الذى ارتضاه العقل" [٧٦]فمعنى ذلك أن الغرض الأساس

---

(74) John Lyons. "Semantics" Volume 1, P13.

(٧٥) كتاب "منطق التلويحات" كتاب كتبه الشيخ شهاب الدين السهروردى، فيه من الإشارات الفريدة إلى منطق اللغة، طبع هذا الكتاب فى طهران سنة ١٩٥٥م، وقام بتحقيقه د. على أكبر فياض.

(٧٦) المثلث جاء بشكله الآتى الذى تصوره به الجرجانى، وهو نفسه الذى ظهر فى علم اللغة الحديث عند أوجدن وريتشارد فى كتابهما "معنى المعنى" إلا أنهما أشارا إلى القاعدة مكان المعنى بالمشار إليه ومكان اللفظ بالرمز.

-أنظر أيضا بالمر "علم الدلالة" ص٤٦.

من نظم الكلام هو تناسق دلالته التى تعتبر هى الأولى وتسبق فى نظمها الألفاظ، وعلى هذا الأساس بنى الجرجانى نظرية الدلالة فى النظم، وهو يشبه ابن سينا فى "مسألة انقداح المعانى فى النفس"، إذ عن طريقها تنقدح المعانى انقداحا يتم به ترتيب الأفكار، وقد تمثلت نظرية الجرجانى فى الدلالة فى المثلث المتكون من (الفكر والمعنى واللفظ).

وإذا كانت الدلالة فيما سبق تتعلق باللفظ أو الكلمة، وأن هذه الكلمة تنتظم فى سياق تركيبى هو "الجملة" إذن فهى أيضا لها دلالتها من ناحية التركيب، وهو ما عرف فى النحو "بالتركيب الدلالى" وهو "السيمانتيك النحوى Syntax Semantics" وهو فرع يتفق فى كثير من مسائله مع "نظرية النظم" لدى الجرجانى، "لأن كل منهما يعتمد على النحو فى إيضاح المعنى ودراسة مشكلاته"[٧٧]، ومن أهم الدراسات التى عنت بموضوع الدلالة فى العصر الحديث هى الدراسة التى جاءت بعنوان "النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوى الدلالى"[٧٨].

والموضوع شيق ومثير للانتباه بسبب قلة من أدرج "الجملة" تحت الدلالة، وربط السيمانتيك بالسنتاكس، ولأن الموضوع يمس دراستنا بشكل مباشر، وخاصة ونحن مقبلون بعد قليل على دراسة الجملة والقضية، على اعتبار أنهما تركيب دلالى. نرى أنه من المهم أن نعرض ولو الشئ القليل عن التركيب الدلالى فى اللغة ليمهد لنا ذلك طريق دراسة الجملة والقضية من الناحية الدلالية، وبيان دورها فى بحث العلاقة بين المنطق واللغة. وخاصة وأن الألفاظ لعبت الدور الكبير فى إبراز هذه القضية عند الفلاسفة واللغويين والنحاة، ولا ننسى أن نظرية "النظم" عند الجرجانى لها أهميتها فى هذا التلاقى.

---

(٧٧) محمد مصطفى رضوان، "نظرات فى اللغة"، ص٣٩٠.

(٧٨) هذه الدراسة القيمة قدمها الدكتور محمد حماسة حيث عالج فيها أهم قضية أثيرت فى العصر الحديث، وهى قضية إدراج الجملة تحت الدلالة أو على مستوى أوسع معالجة وإبراز مسألة دمج النحو فى الدلالة، وقد اعتمد فى هذه المعالجة على أهم الدراسات الغربية الحديثة التى خاضت هى أيضا فى هذه المسألة وهى دراسة كاتز وفورد Kats and Ford سنة ١٩٦٣م تحت عنوان "بناء النظرية الدلالية"، كما اعتمد على دراسة تشومسكى، وقد وصل فى دراسته المعنية هنا إلى نتائج قيمة تستحق التقدير.

والاتجاه إلى "الجملة" والقول عنها بأنها ذات تركيب دلالي، أو وحدة دلالية لا يعني أننا نشك في أن الكلمة هي في الحقيقة الوحدة الأساسية للدلالة، فهي إذن كذلك، كما أنها كانت مثار اهتمام الباحثين في مسألة المعنى ثم بعد ذلك تطور البحث في المعنى فقفز من "الكلمة" إلى "التركيب" أو ما عرف فيما بعد "بالوحدة الدلالية"، حيث "ظهر الاهتمام بدراسة "الجملة" التي اعتبرها بعض الباحثين من أهم وحدات المعنى، وأهم من الكلمة نفسها إذ لا يوجد في رأيهم معنى منفصل للكلمة، بل معناها في الجملة التي تقع فيها – إما مبتدأ أو خبر، وإما فعل أو فاعل أو مفعول به –، فإذا قلت إن كلمة أو عبارة تحمل معنى، فهذا يعني أن هناك جملا تقع فيها الكلمة أو العبارة، وهذه الجمل تحمل معنى"[٢٩]. إذن عندما كانت "الكلمة" عنصرا فرديا للدلالة، فالجملة ستكون عنصرا تركيبيا للدلالة، وهو ما سنقوم بتفصيله في الفصل القادم.

وهكذا اتضحت لنا نظرية الدلالة عند الفلاسفة أولا ثم تلاها عرض النظرية عند اللغويين، وقبل أن ننهي موضوع "الدلالة" نرى أنه من المهم أن نحصر أبرز نقاط الاتفاق بين الفلاسفة واللغويين في مسألة الدلالة، وهي بدورها تبرز العلاقة بين المنطق واللغة. وهي على النحو التالي:

١- إن "الدلالة" جزء لا يتجزأ من اللغة والمنطق على السواء، وهما في حاجة إليها.

٢- أساس "الدلالة" الكلمة، وهذا مبدأ اتفق عليه الفلاسفة واللغويون، ولم نجد عندهم اختلافا عليه.

٣- لدخول "الكلمة" في بناء تركيبي دلالته التركيبية، وهذه القاعدة هي التي أدخلت "الجملة" تحت الدلالة، وربطت أواصر العلاقة بين الدلالة والنحو، والدلالة والمنطق.

٤- تقسيم الدلالة عند الفلاسفة لم يبتعد كثيرا عن التقسيم اللغوي للدلالة.

٥- إن البحث في الدلالة يرمي إلى البحث في "المعنى" – موضوع المنطق – حيث أن لكل كلمة معنى، ولكل جملة أو قضية معنى، ومعنى "الكلمة" متضمن في فرديتها، ومعنى "الجملة" أو القضية متضمن في تركيبها.

---

(٢٩) حماسة، "النحو والدلالة"، ص ص٣٥ – ٣٦، وهذا النص منقول عن أحمد مختار "علم الدلالة"، ص٣٤.

٦- كثيرا من اللغويين أقر بصلة حركة الإعراب بالدلالة، فالحركات الإعرابية تتجه إلى توضيح معنى ما فى الكلمة، وهو ما أكده "ابن جنى"، و"الزجاجى"، والإعراب عندهم فى الكلام لإفادة المعانى المختلفة. وهو ما أكده ابن فارس بقوله: "من العلوم الجلية التى خصت بها العرب الإعراب الذى هو الفارق بين المعانى المتكافئة فى اللفظ، وبه يعرف الخبر الذى هو أصل الكلام، ولولاه، ما ميز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام، ولا مشتق من مصدر ولا نعت من تأكيد"[٨٠]. وهذا نفس ما عناه ابن جنى من قوله "الإبانة عن المعانى بالألفاظ" وما رآه الفارابى من أهمية الإعراب فى توضيح معنى الاسم المرتسم فى النفس، ولهذا علاقة الصلة بالدلالة العرضية فى المنطق فأقسامه الثلاثة.

٧- آخر هذه النقاط وأهمها وهى أن صلة اللفظ بالمعنى والتى أقرها المناطقة والفلاسفة وأقرها أيضا اللغويون والنحاة تعتبر من أهم أسس الدلالة.

وبالقدر الذى قدمناه عن "الدلالة بين المنطق واللغة" وما وصلنا إليه من نتائج زادت من أهمية دراسة نظرية الدلالة، نستطيع الانتقال إلى موضوع جديد له أهميته التى تمس موضوع الدراسة من جهة "التركيب الدلالى" فى "الجملة"، التى ظهرت عند المناطقة تحت اسم "القضية" ونحاول إبراز فكرة تطابق "الجملة" مع "القضية" وأنهما وحدة تمثل المظهر المشترك بين اللغة والمنطق. وسيتم ذلك من خلال عرضنا لمبحث القضايا فى المنطق و"النحو التوليدى" أو "المعنى النحوى الدلالى" الذى كان بالفعل السمة الجديدة لمباحث اللغة من خلال الجمل الثابتة حيث قاد إلى دراسة النواميس الباطنية المحركة لقدرة المتكلم على إنشاء عدد من الجمل لا حد لها مما قاده إلى دراسة طبيعة اللغة وحركيتها"[٨١]. وهذا بالفعل ما سنحاول إثباته فى الفصل القادم الذى يحمل موضوع "الجملة وعلاقتها بالقضية" وهى السمة الجديدة لمنطق نحوى جديد.

---

[٨٠] ابن فارس، "الصاحبى"، (باب ذكر ما اختصت به العرب) ص٤٢.

[٨١] عبد السلام المسدى، "التفكير اللسانى فى الحضارة العربية"، ص٣٢٢.

الفصل الثانى

الصلة بين الجملة والقضية

تمهيد

أولا: الجملة (وحدة التركيب اللغوى).

ثانيا: القضية (وحدة التركيب المنطقى).

تمهيـد:

بعد الانتهاء من موضوع الدلالة بين اللغة والمنطق، الذى تم فيه عرض العديد من الآراء التى أكدت على وجود مجالين للدلالة: الأول/ دلالة اللفظ المفرد، والثانى/ دلالة المركب فى الجملة أو القضية.

نأتى فى هذا الفصل ونجمع "الجملة والقضية" فى موضوع واحد باعتبار "الجملة" تمثل وحدة التركيب اللغوى، و"القضية" تمثل وحدة للتركيب المنطقى، وتشكلان معًا عنصرًا أساسيًا فى علاقة المنطق باللغة، وهما أيضًا يدخلان ضمن موضوع الدلالة لتعبيرهما الواضح عن الدلالة فى "المركب" الذى جاء متممًا للدلالة فى "المفرد" أو "اللفظ".

كما نرى أن هذا لا يتسنى لنا فهمه، وإبرازه للعيان إلا من خلال مطالعة تراثنا اللغوى والفلسفى القديم والمتمثل فى نصوصه المتفرقة فى جوانب متعددة من مصنفات المتخصصين.

إن نقطة البداية تنبع من فكرة أن "الجملة والقضية" تمثلان البنية الأساسية لعلمى "النحو والمنطق" وهو ما يملى علينا القول بأنه لا يستطيع باحث فى جانب من جوانب العلاقة بين المنطق والنحو أو اللغة عند فلاسفة المسلمين أو النحاة العرب أن يسقط الحديث عن "الجملة والقضية" مجتمعتين فى موضوع واحد، وتحت سقف الدلالة لأنهما يدخلان معا فى نسق متلاحم يعبران من خلاله عن الدلالة فى التركيب، فكما تكون "الجملة هى الوحدة الأساسية للنحو الذى عرف بعلم قوانين التراكيب"[1]. ستكون القضية هى الوحدة الأساسية للمنطق. ومن هذا

---

(1) النحو: (فى الاصطلاح) هو علم بقوانين يعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب والبناء وغيرها، وقيل النحو علم يعرف به أحوال الكلم من حيث الإعلال، وقيل علم بأصول يعرف بها صحة الكلام وفساده أنظر الجرجانى، "التعريفات"، ص٢١٨.

وقد وردت عدة تعريفات للنحو عند الفلاسفة أوردت منها تعريفين: الأول للإمام الغزالى والثانى لابن حزم.

-يقول الغزالى: "يفهم خطاب العرب وعادتهم فى الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه، وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه، (الغزالى المستصفى، جـ٢، ص٣٥٢.

-أما ابن حزم فيقول: إن ترتيب العرب لكلامهم الذى به نزل القرآن، وبه يفهم معانى الكلام التى يعبر بها باختلاف الحركات وبناء الألفاظ" (ابن حزم، الإحكام فى أصول الأحكام، جـ٢، ص٦٩٣) فحوى هذه التعريفات للنحو لا يبعد عن التعريف اللغوى للنحو، كما أنه يقرب النحو من المنطق.

المنطلق نعقد الحديث حول العلاقة التى تربط بينهما - أى بين الجملة والقضية - ونود هنا أن نطرح سؤالا حول العلاقة التى تربط بين الجملة والقضية. وهذا السؤال هو: هل تكون الجملة فى اللغة هى القضية فى المنطق؟ أم أنها تمثل شيئا آخرا غير ذلك؟.

وهذا ما سنحاول الإجابة عنه فى هذا الفصل، مع بيان تفصيلى لبنية كل منهما، انطلاقا مما عرفناه سابقا عند عرضنا لإشكالية علاقة الفكر باللغة[٢]. ولبيان أبعاد هذه المسألة نقدم الدراسة التى تحتوى على أهم بنائين لعلمى "النحو والمنطق"، وما سنطرحه يعتبر محاولة يرى الباحث أنها جادة لإيجاد السمة المشتركة بين العلمين، كما نود أن نقول بمعنى آخر أنها محاولة لفهم طرق تحويل الجملة اللغوية إلى قضية ذات دلالة منطقية، وهو العمل الذى أشار إليه أحد الباحثين المحدثين بقوله: "يحلل الناقل المنطقى العبارات اللغوية ليصل إلى دلالتها إذا خلت من الالتباس، ويميز بين هذه الدلالات إذا تعددت، أما إذا اتفقت فإنه يجمع بينهما، ويعتمد فى ذلك على دراية باللغة وفهمه لمضامين عبارتها وبناها كما هو الشأن بالنسبة للناقل الأديب"[٣]. يكشف النص عن الإشارة لأهم النقاط التى يبرزها المنطقى وهو يحاول تحويل "الجملة" إلى "قضية"، فأول هذه النقاط: تحليل عبارات اللغة، بقصد معرفة الدلالة فيها.

والنقطة أو الخطوة الثانية هى: التمييز بين أنواع الدلالة فى العبارة اللغوية فى حالة تعددها، وهذه العملية تعريف بعملية تصنيف للدلالة، والنقطة الثالثة تتمثل فى الجمع بين الدلالات، وهذه الخطوة تتم فى حالة اتفاقها. وأما الشرط الذى يجب أن يتوافر فى المنطقى وهو يقوم بهذا العمل، هو الدراية الكاملة للغة مع حصوله على عدد وافر من الألفاظ، حتى يكون تصنيفه المنطقى للدلالة اللغوية، وتحويل الجملة إلى قضية منطقية على أساس علمى صحيح، والنص فى مجمله يشير إلى أهمية معرفة اللغة بالنسبة للمنطقى. باعتبار أنه سيحتاجها فى كل خطوات عمله المنطقية، فعليه معرفة أصولها وفروعها. "وإذا استوعب المنطقى خطوات التحليل، يكون فى مقدوره أن يضع "صيغا منطقيا سليمة تكون لها نفس الدلالة التى

---

[٢] انظر الفصل الثانى من الباب الثانى موضوع "أصل إشكالية العلاقة بين الفكر واللغة".

[٣] طه عبد الرحمن، "المنطق والنحو الصورى"، ص٩.

لعبارات اللسان"[٤] ويعنى ذلك تطابق "الجملة" مع "القضية" من ناحية المعنى، ومن ناحية التركيب أيضًا. "وإذا اتفق للمنطقى هذا النقل اتفق له معه تحديد سلامة التعبير اللغوى بسلامة التعبير المنطقى وتحديد دلالته"[٥]. وهذا ما نهدف إلى تحقيقه فى هذا الفصل.

وحسب رأينا أن هذا العمل سيتحقق عن طريق "النحو". إذ لو طبقناه على العربية، فيكون المقصود هو النحو العربى الذى اعتبر بصفة خاصة "منطق العربية"[٦]. الذى يمثله كتاب سيبويه الذى قيل عنه:"وكتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش، والمراد بذلك أن سيبويه، وإن تكلم فى النحو فقد نبه فى كلامه على مقاصد العرب وأنحاء تصرفها فى ألفاظها ومعانيها ..حتى إنه احتوى على المعانى والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعانى"[٧]. ولأن النحو بيان للمعانى، وأن "الجملة" هى بنيته الأساسية إذن فسيكون المنطق حاملاً لهذه الصفة، وخاصة أن كلام سيبويه ضمنه قصده من أن النحوبيان، والبيان لابد منه فى جميع الخطوات التى يخطوها العلماء من أجل بناء منهج معرفى لتخصصاتهم المختلفة. ويرى الفارابى أن فى ذلك تداخل بينه – أى النحو- وبين المنطق فيأخذ المنطقى من صناعة النحو مقدار ما يكفيه للتنبيه على بداية صناعة المنطق، أو يتولى حسن تعديد أصناف الألفاظ التى من عادة أهل اللسان الذى يدلّ على ما تشتمل عليه هذه الصناعة- أى صناعة النحو- ليكون كلما قدّم فى المدخل إلى المنطق أشياء هى من علم النحو[٨].

وإشكالية التداخل بين العلمين التى أشار إليها الفارابى لا يخلصنا منها إلا البحث فى أصل الجملة فى النحو، وأصل القضية فى المنطق، وهى التى وضحت فى قول الفارابى: "وأهل صناعة المنطق يسمون الصفات محمولات والموصوفات موضوعات والصفات هى المحمولات"[٩]. وأن الصفة والموصوف تعبيرٌ لغوى وكلامى، يقابل إلى حدّ ما الموضوع والمحمول فى المنطق، وهذا هو وجه التقابل بين

---

[٤] المرجع السابق، ص١٠.

[٥] المرجع السابق، نفس الصفحة.

[٦] الشاطبى، "الموافقات فى أصول الشريعة"، جـ٤، ص١١٦.

[٧] الفارابى، "التنبيه على سبيل السعادة"، تصحيح محسن مهدى، ص ص٢٥ – ٢٦.

[٨] الفارابى، "المنطق عند الفارابى"،جـ١،"نص التوطئة"، الذى احتوى على توضيح مسألة تداخل المنطق بالنحو.

[٩] المرجع السابق، جـ١ نص التوطئة، ص٦٠.

المركب اللغوى، والمركب المنطقى، وينطبق هذا مع الرأى القائل: "إن البنية النحوية للجملة، والبنية المنطقية لها تكاد تكون واحدة، وأن القاعدة العقلية تتفق مع القاعدة النحوية"[١٠].

وكان هذا يشكل إشكالية كبيرة جعلت اللسانين المحدثين يخصصون لها مساحات كبيرة فى أبحاثهم اللغوية والمنطقية، وظهر هذا بصفة خاصة بعدما طرح (تشومسكى Chomsky)، "نظرية النحو التوليدى"[١١]. التى قدّمها فى كتابه Syntatic structures – "الأبنية النحوية".

وهذا الفصل معقودٌ للحديث عن علاقة الجملة بالقضية من ناحية،وعن طرق تحويل الجملة إلى قضية عند الفلاسفة من ناحية أخرى.

وعليه فمن الضرورى أن نفرد حديثًا خاصًا عن "الجملة" باعتبارها وحدة التركيب اللغوى وعن "القضية" باعتبارها وحدة البناء المنطقى وباعتبار أن العلاقة بينهما لا تتم إلا بفهم البناء أو التركيب الداخلى لهما، وذلك بواسطة التحليل النحوى للجملة، والتحليل المنطقى للقضية، ولكى يتطابقا معًا لابد لنا من الوصول إلى اتحاد جزئيات التركيبين خاصة "وأن انتظام الجملة يتحدد بقواعد اللغة، وانتظام القضّية يتحدد بقوانين المنطق"[١٢]. وهما تحت سياق واحد يشار إليه مرة "بالقواعد" ومرة "بالقوانين" ومحاولتنا هذه أثارت من سبقنا من الباحثين فى ميادين المنطق واللغة والفلسفة، وكان هدفهم جميعًا واحدًا وهو كيف نعرف "الوحدة" التى تنتظم فيها "الجملة والقضية"، وسأنطلق من القول الذى يعد بالفعل انطلاقة علمية محددّة لدراسة الموضوع وهو يحدد الإنطلاقة فيقول: "سنطلق اسم جملة أو قضية على الوحدات التى يمكن للنحو أو المنطق أن يتعرف عليها فى مجموعة من الأدلة"[١٣]. التى بالفعل تبين أنها فى سياق واحد، وتحديدهما يأخذ شكلاً واحدًا، والدليل على ذلك هو "البناء التركيبى" لهما الذى يضفى صفة الوحدة عليهما.

---

(١٠) جورج لايكوف "اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعى" ص٢٠.

(11) Chomsky, Noam,"synta- ticstructures", the Hague: mouton, 1957.

(١٢) ميشال فوكو، "حفريات المعرفة"، ترجمة سالم يفوت، ص١٠٨.

(١٣) المرجع السابق، ص١٠٠.

أولاً: الجملة: (وحدة التركيب اللغوى):

يقوم الجرجانى فى تعريفه للجملة مستندًا على تعريف النحاة قائلاً: "الجملة:"عند النحاة" عبارة عن مركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى، سواء أفاد: كقولك: "زيد قائم" أولم يفد،كقولك:"إن يكرمنى"، فإنه جملة لا تفيد إلا بعد مجئ جوابه، فتكون الجملة أعم من الكلام مطلقًا"[14]. فالجملة بهذا المعنى "مركب"، وهذا المركب يتكون من كلمتين مسندة إحداهما إلى الأخرى، ويفهم من ذلك أن "الجملة" تتركب من كلمات تكون بينها "نسبة" لكى تكون مفيدة وتكون مركبة من "مسند"، وهذا المسند يسمى محكومًا عليه، أو مخبرًا عنه، ومسندًا إليه ويسمى محكومًا به أو مخبرًا به والنسبة بينهما تسمى "إسنادًا"، ومن هنا جاء اهتمام "النحو" بها أى من خلال أنها مركب، حتى اشتق حديثًا من هذا الاسم العلم الذى يهتم بها وهو (علم التركيب syntax).

والتعريف الذى أطلق على الجملة كان سببًا لاقتراب المناطقة من اللغة أو على التحديد "النحو"، فأختاروها أساسًا لمنطقهم الذى خصص منه بحثًا كاملاً "للجملة" أطلقوا عليه "مبحث القضية" فتناولوا تحت هذا الاسم القضية ومباحثها المتمثلة فى تركيبها وأنواعها، وبنى منطق القضايا على أساس منها.

و"الجملة" يدرسها النحوى من حيث هى تركيب "لغوى أو نحوى"، ومهمته تنحصر فى تصنيفها، وشرح طرق بنائها، وإيضاح العلاقات بين عناصر بنائها، وتحديد الوظيفة التى يشغلها كل عنصر من عناصر هذا البناء، ثم تعيين النموذج التركيبى الذى ينتمى إليه كل نوع من أنواع الجمل"[15]، فهى المجال الوحيد الذى تخصص فيه النحوى، وحددت مهمته فى دراسة الجوانب التى سبق ذكرها، والتى بها – أى الجملة – أصبحت متكاملة البناء والدلالة.

أما المنطقى فقد درس "الجملة" تحت اسم "القضية"، فانحصرت دراسته لها فى جوانب التركيب والدلالة الخبرية. أى "الحكم" أو "الحمل"، فهو لم يقبل إلا الجملة التى تحمل خبرًا، ويحتمل فيها "الصدق والكذب"، وهو أساس القضية فى

---

[14] الجرجانى "كتاب التعريفات"، ص ص٨٨ – ٨٩.

[15] محمد حماسة، "فى بناء الجملة العربية"، ص٢٣.

المنطق، فانحصر إذن اهتمام المنطقى فى نوع واحد من الجمل وهو "الخبرية"، التى تضيف شيئًا جديدًا للسامع، أو التى قيل عنها "يحسن السكوت عليها".

١- الجملة والكلام:

ومن خلال اطلاعنا على كتب "اللغة" التى تناولت "الجملة" تصادفنا مسألة غاية فى الأهمية وتحتل من بحثنا مكانة كبيرة بسبب اقترابها لميدانه، المسألة هى "ارتباط الجملة بالكلام" ابتداء من تعريفها، ولقد حدث فى هذه المسألة جدال واسع حول تعريف "الجملة بالكلام"، ولاحظنا ذلك من التعريف الذى قدّمه الجرجانى للجملة.

كما أن عرض هذه الإشكالية له الأثر الكبير على دراستنا، لأن مصطلح "الجملة" لم يرد عند الفلاسفة وإنما ورد عندهم مصطلح "الكلام المركب" أو "الكلم" و"القول الشارح". وفى الحقيقة أننا سنحتكم فى هذه المسألة برأى "اللغويين" لتخصصهم فى ذلك، وبحثوا فى أصل الإشكالية عن فهم ورؤية وقد لاحظ أحد هؤلاء من المحدثين أهمية درس هذه الإشكالية فيقول: "وقد ربط بعض علماء المعاجم بين الجملة والكلام، ولكن ذلك على طريقتهم فى عدم الإشارة إلى المعنى الاصطلاحى، وقد استند فى رأيه إلى قول الليث الذى جاء فيه: "الجملة جماعة كل شئ بكماله من الحساب وغيره، يقول أجملت له الحساب والكلام، وقال الله عز وجلّ: (لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ القُرْآنَ جُمْلَةً وَاحِدَةً)[١٦].

وإذا رجعنا إلى سيبويه النحوى الأول – فنجده يستخدم لفظ "الكلام" بمفهوم يرادف مفهوم "الجملة" الذى لم يستعمله فى كتابه إلا مرة واحدة، وكان بلفظ الجمع المفرد – كما لوحظ عليه هذا من قبل الدارسين لكتابه، فورد هذا اللفظ فى قوله: "إعلم أنه يجوز فى الشعر ما لا يجوز فى الكلام .. وليس شئ يضطرون إليه إلاّ وهم يحاولون به وجهًا، وما يجوز فى الشعر أكثر من أن أذكره لك هنا، لأن هذا موضع جمل"[١٧].

وقد قدم سيبويه العديد من القضايا التى ناقش فيها "الكلام" من حيث صلته بمصطلح "الجملة" مركزًا بشدة فى تناوله على أصل الكلام.

---

[١٦] سورة الفرقان،آية رقم ٣٢، وأصل النص لأبى منصور الأزهرى"تهذيب اللغة"، جـ١، ص١٠٨، ومعجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس جـ١، ص٤٨١.

[١٧] سيبويه، "الكتاب"، جـ١، ص٢٦.

وعن أهم النقاط التي تتصل ببحثنا في هذه الجزئية من مفهوم "الكلام" عند سيبويه وعلاقته بالجملة هو حديثه عن مسألة "حدّ الكلام" فحديثه عن الحدّ واستخدامه له جاء من عدة وجوه أهمها وهي التي تهمنا:- استخدامه "الحد" بمعنى الحد المنطقي للبناء النحوي للجملة، حيث جاء هذا في "باب ما أجرى مجرى "ليس" – في بعض المواضع للغة الحجاز – ثم يصير إلى أصله ويعني بذلك (ما) الحجازية، فيقول: "وتقول "ما زيد ذاهبًا"، ولا محسن زيد، الرفع أجود – وإن كنت تريد الأول – لأنك لو قلت: "ما زيد منطلقًا زيد" لم يكن حدّ الكلام، وكان ههنا ضعيفًا، ولم يكن كقولك "ما زيد مطلقًا هو" لأنك قد استغنيت عن إظهاره، وإنما ينبغي لك ألا ترى أنك لو قلت: "ما زيد منطلقًا أبو زيد"، لم يكن قولك: "ما زيد منطلقًا أبوه، لأنك استغنيت عن الإظهار فلما كان كذلك أجرى مجرى الأجنبي، واستنف على حاله حيث كان هذا ضعيفًا فيه[١٨]. واضح من كلام سيبويه أنه يريد أن يكون الكلام وافيًا لكي يكون مفهومًا ولا يكون مفهومًا إلا بالوقوف عند حدّه الذي يفهمه السامع، وإذا تم ذلك فسيكون "جملة" مفهومة والواضح أيضًا من أن سيبويه استفاد من "الحد المنطقي" في عرضه لهذه المسألة التي كانت ذات أهمية كبيرة في النحو. وفي ذلك استفادة "للنحو من المنطق".

وكما أننا ركزنا في بداية الحديث عن الجملة، على أنها هي وحدة البناء اللغوي أو "المركب"نجد سيبويه أيضًا ركز على مصطلح البناء في الجملة من خلال البناء بالمعنى الصرفي الذي يتناول بنية الألفاظ المفردة وأوزان صيغها، واستعمله أيضًا بالمعنى النحوي في كتابه، وذلك بمعنى دراسة تراكيب الجمل، وصور الإسناد فيها.

ونود أن نشير إلى جهود سيبويه النحوية أنها ذات صلة قوية بالمنطق أو هي في ذاتها منطقية، فهو لم يتناول الجملة إلا وحددّ ركنيها، وهذا التحديد في ذاته يعتبر عملاً منطقيًا، وذلك حسب قاعدة البناء المنطقي للفكر، وتحليل وحدات بنائه، وقد نظر سيبويه إلى ذلك من خلال معرفة ماهية ركني الجملة الأساسية، ومن خلال تحديد المعنى عن طريق إعراب الكلمات المكونة للجمل.

---

[١٨] سيبويه "الكتاب"، جـ١، ص٦٢، انظر أيضًا: "المبرد المقتضب"جـ١، ص١٢٦ حيث جاء مؤيدًا لما قاله سيبويه، ومحللاً نفس التحليل الذي قام به سيبويه، وهو مؤيد لرأيه في أن الجملة تعني الكلام.

أكد سيبويه ذلك كله في تعريفه "للكلم" الذى قصد به الجملة قائلا: "فالكلم إسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل"[١٩]. فتكون الجملة بذلك هي "وحدة التركيب". وبهذا اعتبرنا حديث سيبويه حديثا عن "المعنى"، و"الجملة" التى تعنى "الكلام" تعتبر تركيبا منطقيا مبنيا على البحث فى المعنى. فهذا البحث فى حقيقته بحث منطقى، أو أننا لا نجد مانعا من أن نسميه اتجاها منطقيا نحويا قدمه سيبويه كنواة لارتباط المنطق بالنحو من خلال وحدة تركيبه الأساسية "الجملة".

وأريد أن أرجع قليلا إلى الفكر اليونانى حيث نجد أرسطو وهو يتحدث عن الجملة باعتبارها كلاما أو أنها قسم من "الكلام"، وقد اعتبرها نواة له، وقد أثر أرسطو برأيه على بعض النحاة الذين أقروا ما أقره ويرى أحد الباحثين الغربيين هذا التأثير فيقول: "إن النموذج الذى قدمه أرسطو للجملة له أثره على تابعيه، فالجملة عنده قسم من كلام له معنى، ولبعض أجزائها معنى مستقل باعتبارها لفظا، وإن كان لا يعبر عن حكم[٢٠]. فالجملة قسم من الكلام وضع له أرسطو شرط "المعنى"، أى لابد أن يدل على معنى، كما اتضح من رأيه أنه ربط بين المعيارين "النحوى والمنطقى". فربط فى ذلك بين استقلال الجمَلة، وتعبيرها عن الحكم.

ويرى أحد الباحثين المحدثين فى النحو أن أرسطو لم يهتم إلا بالجملة الخبرية، وذلك لأن المنطق يقوم على فكرة القياس الذى يتكون من قضايا ثلاثة (مقدمتين ونتيجة).. وكل جملة تتكون من موضوع ومحمول أى من مسند إليه ومسند أو مبتدأ وخبر عند النحاة[٢١].

ما زلنا نناقش ارتباط مصطلح "الجملة" بمصطلح "الكلام" فى التعريف، فنرجع إلى ابن جنى فى كتابه "الخصائص"، فهو الآخر يعرف "الجملة" من خلال تعريفه للكلام، فهو يجمع بينهما فى قوله: "كل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه، وهو الذى يسميه النحاة الجمل"[٢٢]. فالجملة إذن لفظ مفيد بغض النظر عن تركيبها، كما نجده يجزم على أن الجملة ليس فيها تركيب لأنه لم يقل مجموعة ألفاظ بل قال

---

[١٩] سيبويه "الكتاب"، جـ١، ص١٢.

[20] Ross, Sir David: "the Works of the Aristotle on interpretation", P.27.

[٢١] محمد عبد الرحمن الراجحى، "النحو العربى والدرس الحديث"، ص ص١٠٢ - ١٠٣.

[٢٢] ابن جنى "الخصائص"، جـ١، ص٣٢.

"كل لفظ مستقل"، إذن فالمطلوب من اللفظ الفائدة حتى يعمل عمل "الجملة" أو "المركب"، كما يراها من زاوية أخرى فيقول: "فهى فى لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها المستغنية عن غيرها، وهى التى يسميها أهل هذه الصناعة الجمل على اختلاف تراكيبها"[٢٣]. فالجملة حسب كلام ابن جنى هى الكلام المركب، وهذا الحكم جاء مؤيدا لما رآه الجرجانى الذى ساوى بينهما واعتبرهما شيئا واحدا، وفى ذلك حلا للإشكال فيقول: "اعلم أن الواحد من الاسم والفعل والحرف يسمى كلمة، فإذا ائتلف منها اثنان فأفاد نحو "خرج زيد" سمى كلاما، وسمى جملة"[٢٤]، فالجملة بهذا المعنى ائتلاف أجزاء الكلام فى مركب واحد، والمؤتلف هذا يطلق عليه "الجملة" ويطلق عليه "الكلام" إذن فلا شك فى أن "الكلام هو المفيد فائدة يحسن السكوت عليها، والجملة هى الفعل والفاعل والمبتدأ والخبر مطلقا"[٢٥]. والكلام جنس للجمل لأنه مختص بها فإذا قال: "قام محمد" فهو كلام، وإذا قال: "قام محمد وأخوك جعفر" فهو أيضا كلام، كما كان لما وقع على الجملة الواحدة كلاما .. والكلام مختص بالجمل"[٢٦]. وهكذا انصب النقاش على "الجملة" و"الكلام"، وكانت النتيجة إن الكلام المفيد هو الجملة ويحسن السكوت عليها. والجملة مؤلفة من كلمات بينها نسبة، وهى أيضا تفيد السامع ويحسن السكوت عليها. و"الكلام جنس للجملة الواحدة وجنس للجمل وهو عند العرب يقوم مقامها"[٢٧].

وهناك مصطلح آخر له علاقة "بالجملة" وهو "القول" إذ وضحه ابن جنى فى "الخصائص" وأفرد له فصلا تاما فرق فيه بين "القول والكلام" وبالرغم من تفريقه بينهما فإنه يعد القول "جملة" فيقول: "وأما القول فأصله أنه كل لفظ يدل به اللسان تاما كان أو ناقصا، فالتام هو المفيد أعنى "الجملة"، وما كان فى معناها من نحو صه، وإيه، والناقص ما كان بضد ذلك. نحو "زيد" و"محمد". وإن كان وأخوك ..فكل كلام قول.."[٢٨]. وبما أنه أقر بأن"كل كلام قول" و"الكلام جملة" إذن "القول

---

(٢٣) المرجع السابق، ص٥٣.

(٢٤) الجرجانى: "كتاب الجمل فى النحو"، ص٣٢ واتفق مع ابن هشام فى كتابه "مغنى اللبيب"،جـ٢، ص٤٢.

(٢٥) حماسة، "فى بناء الجملة"، ص ص٣٧ – ٤٢.

(٢٦) ابن جنى الخصائص، جـ١، ص٢٧.

(٢٧) المرجع السابق، جـ١، ص٢٨.

(٢٨) المرجع السابق، جـ١، ص١٨.

جملة" قياسا، وما سيصادفك عند الفلاسفة من ألفاظ مثل "الكلم" و"الكلام" و"القول" و"القضية" فكلها تعني "الجملة" التي قال عنها النحاة، فأصلها واحد وتركيبها واحد، وفي ذلك اتفاق بين الفلاسفة والنحاة على مصطلح "الجملة" لأنهم تعاملوا مع هذا المصطلح من ناحية التركيب والإفادة بشكل واحد فمصطلح "القضية" أو "القول الجازم" هو نفسه "الجملة" في اللغة.

وبعد طرحنا لمصطلح "الجملة" وما فيه من تشابه مع "الكلام"، نقف الآن على أجزاء "الجملة" في اللغة لمقارنتها مع أجزاء "القضية" في المنطق، وهل في ذلك اتفاق مثل ما في المصطلح أم لا؟.

٢- أجزاء الجملة:

نستند في الحديث عن بنية "الجملة" على ما يراه سيبويه في مصنفه الكبير (الكتاب)، فهي عنده، مسند ومسند إليه، ولا ينفك أحدهما عن الآخر فيقول: "فالمبتدأ مسند، والمبني عليه مسند إليه"[٢٩]. فركنا الجملة عند سيبويه هما: المسند والمسند إليه، وقام بتعريفهما. وبأنهما لا يستغني واحد منها عن الآخر، ولا يجد المتكلم منهما بدا، فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه. وهو مثل قولك: "عبد الله أخوك" و"هذا أخوك"، ومثل ذلك، "يذهب عبد الله"، فلابد للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الأول بد من الآخر في الابتداء. وهذا التركيب للجملة هو الذي ساد في اللغة. وعرف من خلال أنواع الجمل، التي منها "الإسمية وركناها "المبتدأ" والخبر"، والفعلية وركناها، "الفعل والفاعل"، والتركيبان تكونا من مسند ومسند إليه، و"ينظر النحاة إلى المسند والمسند إليه على أنهما عماد الجملة، ولذلك أطلقوا عليهما مصطلح "العمد"، لأنهما اللوازم للجملة والعمدة فيها، والتي لا تخلو منها، وما عداها فضلة يستقل الكلام دونهما"[٣٠].فجزءا الجملة الأساسيان هما:

١- المسند.

٢- المسند إليه.

وحسب هذين الجزئين اللذين عرفا عن طريق فكرة الإسناد، صنفت الجمل في اللغة العربية إلى نوعين:

---

(٢٩) سيبويه، "الكتاب"، جـ١، ص٨٧.

(٣٠) حماسة، "في بناء الجملة العربية"، ص٤٤، وهو معتمد في رأيه على "شرح المفصل لابن يعيش" جـ١، ص٧٤.

-جملة إسمية: مكونة من اسمين مبتدأ وخبر، مثل "محمد أمين"، (الكتاب مفيد)

-جملة فعلية: مكونة من اسم وفعل، أو فعل وفاعل مثل: (دخل محمد)، (قرأت الكتاب) (نجحت فى الامتحان) .. إلخ.

وتصنيف الجملة فى العربية يتم على أساس وضع المسند فى الجملة، ونوع الكلمة التى تقوم به، فإذا كان المسند متأخرا على المسند إليه. فالجملة لابد أن تكون إسمية أيا كان نوع المسند، وإذا تقدم المسند، وكان فعلا أسند إلى الفاعل فى الجملة نفسها كانت الجملة فعلية.."[٣١].

وهذا التوضيح سنستفيد منه فى عرضنا للقضية وتركيبها لأن فى ذلك بيان لدلالة التركيب فى القضية المنطقية، وتكون الجملة الإسمية جملة مبدوءة باسم والفعلية بفعل.

-أما النوع الآخر من الجملة فى اللغة فهى "الجملة الإنشائية" وسميت إنشائية لأنها لا تحمل خبرا جديدا للسامع ولا تحتمل الصدق والكذب، وهذا يتمثل فى "النداء، والأمر، والنهى والاستفهام" وأمثلتها حسب الترتيب: "يا محمد – نداء"، "خذ الكتاب – أمر. "لا تدخل الدار – نهى". "أقرأت الكتاب" – استفهام. وهذه الأنواع من الجمل اعتمدت اللغة وجودها، وعرفت بالجمل الإنشائية، وهى كما قلنا لا تحتمل الصدق والكذب. "وذلك لأنه ليس لمدلول لفظة قبل النطق به واقع خارجى يطابقه أو لا يطابقه"[٣٢].

ومن الأنواع التى تقدم ذكرها من الجمل الإنشائية تنقسم إلى قسمين:

-طلبى: ويتمثل فى الأمر والنهى والاستفهام والتمنى.

-غير طلبى: ويتمثل فى المدح والذم، والنداء، والرجاء، والقسم.

كما ظهر إلى جانب هذه الأنواع من الجمل نوع آخر وهو "الجمل الشرطية"، التى تبنى بأداة شرطية مثل "إذا .. و" و"إما .. أو"، أما أركان هذا النوع من الجمل "فعل الشرط + جواب الشرط"، مع أداة الشرط، وتنقسم إلى قسمين:

-شرطية متصلة مثل: (إذا وصل محمد فدعه يدخل) أو "إن وصل محمد فأكرمه"

---

(٣١) المرجع السابق، ص ص٤٩ – ٥٠.

(٣٢) د. درويش الجندى، "علم المعانى"، ص٣٣.

-شرطية منفصلة مثل: (إما أن تقرأ الكتاب أو تعيره لى).

وبهى دلت الحديث عن القضية فى المنطق الذى ساحاول فيه عرضها وإبراز نقاط علاقتها بالجملة.

ثانيا: القضية: (وحدة التركيب المنطقى)

نظرا لما لمبحث "القضية" فى المنطق من علاقة وثيقة باللغة، سنحاول دراستها من خلال وجهات نظر الفلاسفة المسلمين حيث قاموا بتعريفها تعريفات قريبة من اللغة، واستخدموها فى منطقهم كوحدة أساسية له. ومصطلح القضية هو موضوع "الاختلاف الفلسفى الكبير .. ويعتقد بعض المؤلفين أن القضايا هى فكرة مجردة. وفى بعض الأحيان هى فكرة موضوعية أو سيكلوجية .. وبسبب استخدام مصطلح القضية صعوبات أكثر فى علاقته "بالجملة" و"العرض" أى عرض القضية"[٣٣] .. وأبرز تعريف للقضية هو أنها "قول يصح لقائله أنه صادق فيه أو كاذب فيه"[٣٤]. فالقضية إذن هى قول محكوم عليه بالصدق أو الكذب أو أنها مثل ما عرفت حديثا أنها "جملة تقريرية" أو أنها تعنى ما يتم التعبير عنه من خلال "الجمل التقريرية" عندما يتم نطق هذه الجمل، وهو ما سيتم توضيحه من خلال علاقة "الجملة" بالألفاظ المنطوقة أى علاقة "الجملة" "بالقضية" التى استعملها المنطق، والقضية باعتبارها الوحدة الأساسية للمنطق بها يتكون الاستدلال المنطقى الذى نتيجته قضية، ومقدمتاه قضايا، وذلك مثل:

"كل إنسان فان"

"سقراط إنسان"

"إذن سقراط فان"

---

(33) John Lyons, semantics U- 1. P. 141.

[٣٤] القزوينى، "شرح الرسالة الشمسية"، ص٦٥.

"والقضية من خلال أنها قول يوصف بالصدق والكذب، فهى "جملة؛ لأن الجملة فى نفس الوقت تحمل الصدق والكذب، وتكون من هذه القضية "المنطق الحملى"، لأنها تحمل خبرا إلى السامع، و"القضايا" هى التى تنطوى على ما هو صادق أو كاذب"[٣٥]. وهذا هو السبب الذى ترك به المنطق الجمل غير الخبرية أو "الغير تقريرية" والتى لا تحتمل الصدق والكذب، وهى التى أشرنا إليها تحت عنوان الجملة الإنشائية.

تناول أرسطو قديما "القضية" تحت عنوان "فى القول"، وقصد بها "القول الجازم" فيقول: "كل قول فدال لا على طريق الآلة ولكن .. عن طريق المواطأة، وليس كل قول بجازم، وإنما الجازم القول الذى وجد فيه الصدق أو الكذب، وليس ذلك موجود فى الأقاويل كلها، ومثال ذلك الدعاء، فإنه قول ما، لكنه ليس بصادق ولا كاذب، فأما سائر الأقاويل غير ما قصدنا له منها فنحن تاركوها إذ كان النظر فيها أولى بالنظر فى الخطب أو الشعر، وأما القول الجازم فهو قصدنا فى هذا النظر"[٣٦].قصد أرسطو فى النص، الحديث عن الجمل التى هى "قول جازم"يحمل الصدق والكذب، وهذا المعنى الذى تناول به أرسطو القضية تأثر به الفلاسفة المسلمون، وسموها هم أيضا "القول الجازم" حيث ورد هذا اللفظ عندهم فى جميع مؤلفاتهم التى تناولت المنطق، فأينما تصادف مصطلح "القول الجازم" يعنى "القضية".

١- القضية عند الفلاسفة المسلمين.

أطلق مصطلح "القضية" فى المنطق الإسلامى على ما يسمى فى النحو "الجملة الخبرية" وكان هذا منطلق جميع فلاسفة المسلمين الذين اهتموا بالمنطق، كما أنهم يسمونها "القول الجازم" وهؤلاء هم المتأثرون بأرسطو لأن "القول الجازم" عنده هو الذى يحتمل الصدق والكذب، وإلى جانب ذلك يرى أن "لكل جملة معنى" فالقضية إذن جملة ذات معنى لأنها "جملة خبرية" ذات معنى وتحمل خبرا للسامع مثل جملة: "محمد قائم"، "زيد كاتب" وهذه جمل حملت

---

[٣٥] كريم متى، "المنطق الرياضى" ص٣٢.

[٣٦] بدوى "منطق أرسطو"، جـ١، ص١٠٣.

للسامع خبرا جديدا أى زودته بأخبار ما كان يعرفها، أو أنه يريد معرفتها فعرفها حال سماعه لها.

كما تعرف القضية بأنها قول مؤلف يحكم فيه بنسبة شئ إلى شئ على سبيل الإيجاب والسلب[٣٧]. مثل: "محمد موجود" أو "محمد ليس بموجود" فالجملة الأولى "قضية موجبة" سلبت فى الثانية وهى مقابلة لها ويتولى الفارابى فى منطقه تعريف القضية من خلال تناوله للقول فيقول: "والقول الجازم هو الذى يصدق أو يكذب، وهو مركب من محمول وموضوع"[٣٨]. فالفارابى فى تعريفه للقضية يميل إلى اللغة حيث أنه سمى "القضية"، "قول جازم"، والقول الجازم هو المركب من كلمتين، وفيه حكم بسببه جاء لفظ "جازم" الذى عرف حديثا بالتقريرى وبما أنه مركب من كلمتين رأى تطبيقهما على "المحمول" والموضوع وبهذا تكون "القضية" جملة خبرية متكونة من "مبتدأ" و"خبر" وهو يعنى أن القضية تتركب من نفس الأجزاء التى تتركب منها "الجملة المفيدة فى النحو"، وهى "الاسم والكلمة، والأداة"، فكل ما تركب من هذه الأجزاء يسمى "قضية"، وهى فى الأصل "جملة"، وهو ما انطوى عليه كلام الفارابى: "وأصحاب المنطق يسمون المخبر عنه الموضوع، ويسمون الخبر المحمول.."[٣٩]. ويرى ابن سينا مثل ما يرى الفارابى فيقول: "إن قولنا الإنسان يمشى"، قضية فإنه ليس يلفت إلى حال الإنسان، وحال حمل المشى عليه، بل إلى الجملة التى يجوز أن تسمى قضية"[٤٠]. فكل التعريفات التى وضعها الفلاسفة المسلمون للقضية يربطونها بالجملة. وهو فى نفس الوقت ربط المنطق باللغة من خلال وحدة التركيب الداخلى لهما، وإضافة إلى ما قدمه ابن سينا فيما يتعلق بالقضية فإنه يرى أنها "القول الجازم"، فيقول: "القول الجازم يقال لجميع ما هو صادق أو كاذب .. ويحكم فيه بنسبة معنى إلى معنى إما بإيجاب أو سلب"[٤١]. وهو كما سبق أن قلنا بأن المنطق أخذ "القضية" التى تحمل معنى، وتكون موجبة

---

[٣٧] ابن سينا، "الشفاء" "منطق العبارة"، ص٣٢.

[٣٨] الفارابى، كتاب العبارة، ص١٣٩.

[٣٩] الفارابى، "منطق الفارابى" نص "الفصول الخمسة"، ص٧١.

[٤٠] ابن سينا، "الشفاء" والعبارة ص٣٣.

[٤١] ابن سينا، المرجع السابق، ص٣٢- انظر أيضا، ابن رشيد، "تلخيص كتاب العبارة"، ص٦٧.

أو سالبة، وتقوم بين طرفيها نسبة على أساسها يتم التركيب في القضية، وهذا ما أثبته ابن سينا في جميع كتبه المنطقية التي سهل لنا الإطلاع عليها.

فأساس القضية عند ابن سينا هي جملة مركبة تركيبا لغويا، بهذا تكون القضية إذن "وحدة التركيب المنطقي"، أي ذات تركيب منطقي عقلي إلى جانب تركيبها اللغوي، وهي تكون مركبة من "موضوع" و"محمول" بينهما نسبة وهي التي عرفت عند المناطقة "رابطة"، كما يكون في هذا المركب "حكم" به تكون "الحمل المنطقي" و"الاستدلال المنطقي" و"القياس" فأساس كل هذه الفروع هو "القضية" التي في أصلها مركب لغوي، الذي وضحه ابن سينا في سائر كتبه التي حوت فروع المنطق.

وفي هذا السياق يأتي ويتناول "القضية" على أنها "قول" إذ يقول: "فالقول هو اللفظ المركب الذي تدل أجزاؤه على معان من أجزاء معنى الجملة"[٤٢]. فالساوي في تعريفه للقضية رأى أنها "قول" تدل أجزاءه على معان في أجزاء الجملة، أي القول معنى مما تعنيه الجملة، والتعريف نفسه قريب إلى تعريف ابن سينا السابق، وهو ما تعارف عليه جل الفلاسفة، "فالجملة" قول، و"القضية" قول وهما تقريريان.

ومما تقدم نستطيع حصر الحديث التالي في نقطتين رئيستين هما:

١- إن القضية قول يحمل الصدق والكذب أي "جملة تقريرية".

٢- إن القضية جملة تتركب من مسند ومسند إليه، أو من موضوع ومحمول وبينهما نسبة عرفت بالرابطة، أو مبتدأ وخبر أو "فعل وفاعل".

بهاتين السمتين للقضية تنقسم إلى قسمين: قضية حملية، وقضية شرطية.

١- القضية الحملية:

يقال على القضية حملية إن انحلت بطرفيها إلى مفردين، كقولنا: "زيد هو عالم" و"زيد ليس هو بعالم"، فالقضية الأولى قضية موجبة لأنها "مؤلفة" من منسوب إليه يسمى موضوعا، ومنسوب يسمى محمولا على نسبة وجود. وبذلك قيل عن القضايا التي على هذه الشاكلة قضية حملية موجبة، أو ما عرفت في النحو بالجملة

---

[٤٢] الساوي، "البصائر النصرية"، ص١٤.

الخبرية المثبتة، وإذا لم يحصل الوجود ورفعت النسبة بين المنسوب والمنسوب إليه تكون القضية سالبة، وبهذا تكون القضية الحملية نوعين:

١- "حملية موجبة". أى جملة خبرية مثبتة.

٢- "حملية سالبة". أى جملة خبرية منفية، بوجود صيغة نفى أو حرف نفى.

وقد أثبت ابن سينا ذلك بقوله:"فأول القضايا الإيجاب" الذى أثبته من عدم وجود السلب.

أما الفارابى فيرى القضية من جانب آخر، أى من جانب الواحد والكثير، فتكون عنده واحدة إذا "كان محمولها واحدا بالمعنى لا بالاسم، وموضوعها واحد أيضا فى المعنى لا فى الاسم، وتكون كثيرة بأن تكون محمولاتها معانى كثيرة، أو موضوعاتها معانى كثيرة"[٤٣]. فالوحدة والكثرة فى مكونات القضية لها تأثيرها فى نوعيتها، كما أن تركيب طرفيها يكونا بأشكال متعددة فقد يكون موضوعها شخصا واحدا، وقد يكون أشخاص كثيرون، وتبعا لذلك يكون المعنى الذى تحمله الألفاظ المكونة للقضية. إلا أن هذا لا يهم كثيرا، أما ما يهم فهو تكوين القضية من "موضوع" و"محمول" و"نسبة" بينهما مع وجود حكم من المحمول على الموضوع عن طريق النسبة. مثل قولك: (الكتاب الأبيض) و"الطبيب البناء"، واضح من العبارتين أن علاقة الموضوع بالمحمول علاقة "تقييدية"، وهى ما عرف بالحمل التقييدى. مما جعل ابن سينا ينظر إلى القضية من حيث تمامها بأنها تتم بأمور ثلاثة وأساسها دلالى إضافة إلى أنه حملى تقييدى فيقول القضية: "تتم بأمور ثلاثة، فإنها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول وبنسبة بينهما. فاللفظ أيضا إذا أريد أن يحاذى به ما فى الضمير يجب أن يتضمن ثلاث دلالات: دلالة على المعنى الذى للموضوع، وأخرى على المعنى الذى للمحمول، وثالثة على العلاقة والارتباط الذى بينهما"[٤٤]. فبهذه الدلالات تكون القضية بمعنى الجملة فى أى لغة كانت، ففى العربية كانت الدلالات فى الجملة الإسمية بين المسند والمسند إليه، والنسبة التى بينهما، وهو السبب الذى جعل الفلاسفة المسلمون يعتمدون عليها، ويرون فيها التركيب النموذجى للغة وإليها يرجعون الجملة الفعلية، لأن الجملة الإسمية فى اللغة العربية تتركب من ربط المحمول بالموضوع برابطة قد تكون واضحة مستقرة وفى الحقيقة أن هؤلاء

---

[٤٣] الفارابى، "العبارة"، ص١٤٦.

[٤٤] ابن سينا، "الشفاء، العبارة"، ص ص٣٧- ٣٨.

الفلاسفة قد اطلعوا على الفلسفة اليونانية ووجدوا المنطق فيها ينتمي إلى اللغة اليونانية، فتأثرهم به،جعلهم ينقلون هذه الفكرة إلى منطقهم العربي، ويطبقوا ما في اليونانية على العربية، قد صور لنا الفارابي هذا الموقف بقوله: "لما انتقلت الفلسفة إلى العرب واحتاجت الفلاسفة الذين يتكلمون بالعربية ويجعلون عبارتهم عن المعاني التي في الفلسفة وفي المنطق بلسان العرب، ولم يجدوا في لغة العرب منذ أول ما وضعت لفظة ينقلوا بها الأمكنة التي تستعمل فيها "أستين" في اليونانية و"هست" بالفارسية فيجعلوها تقوم مقام هذه الألفاظ في الأمكنة التي يستعملها فيها سائر الأمم، فبعضهم رأى أن يستعمل لفظة "هو" مكان "هست" بالفارسية و"أستين" باليونانية"[٤٥].

ما أشار إليه الفارابي في النص السابق يدل على تلاحم المنطق باللغة سببه الجملة أو القضية مؤكدا على أن الفلاسفة في مجال المنطق يحتاجون دائما إلى اللغة، فسبق وأن احتاجوا في تكوين القضية إلى مكونات الجملة، والروابط التي تربط بين أطرافها، واستطاع الفارابي أن يطبق ما تم في اللغة على كل اللغات، مؤكدا على أن اللغة العربية غنية بالألفاظ التي تقابل ما في اللغات الأخرى جميعا. وبصفة خاصة اللغات التي سبقتها.

كما طبق الفكرة نفسها وبدقة تامة على الروابط التي جاءت فيها مثل "هو" و"وجد" و"كان" و"يوجد" و"يكون" هذه كلها روابط وضعتها اللغة لإيصال مركبات الجمل، وتجدها ظاهرة في كثير من اللغات، ما عدا اللغة العربية التي لم تظهر فيها أحيانا، وهذه الألفاظ عرفت "بألفاظ الوجود"، و"هي أول ما وضعت في العربية مشتقة، وكل مشتق فإنه يخيل ببنيته في ما يدل عليه موضوعا لم يصرح به، ومعنى المصدر الذي منه اشتق في ذلك الموضوع"[٤٧]. إذن فالروابط في العربية لم يصرح بها، ومقابل ذلك يرى أبو البركات البغدادي أن اللغة اليونانية بالذات تختلف عن العربية في هذا الموضوع فيقول: "وفي عرف اليونانيين كان ذلك مستعملا وكان لهم حرف يدخل بين الموضوع والمحمول، كما قد يستعمل في العربية أيضا، وكانوا يسمونه "خالفه الاسم"، وهو حرف "هو"، فيقولون "الفرس هو غير إنسان" و"زيد ليس هو غير إنسان"، ويسمى في القضية رابطة، فإذا تأخر حرف السلب عن الرابطة

---

[٤٥] الفارابي، "الحروف"، ص١١٣.

[٤٧] الفارابي، المرجع السابق، ص١١٣.

ناحية تركيب القضية وإضمار هذا الحرف أو إظهاره لأن فى المنطق لا يهم ظهوره وقد أثبته الفارابى بقوله: "لفظة هو ليست باسم ولا كلمة فى العربية، ولذلك لا يمكن فيها أن نعمل منها مصدرا أصلا .."[٤٩]. هذه النتيجة التى وصل إليها الفارابى قد يفهمها بعضهم وذلك أن الرابطة فى القضية غير ضرورية لنا أن نقول فى ذلك إن وجود الرابطة فى الجملة أو القضية أمر ضرورى، سواء كان مصرحا بها أو مضمرة، حيث لا يتم تركيب القضية إلا بوجودها حيث أنها تمثل الدلالة أو النسبة بين الموضوع والمحمول.

أما إذا رجعنا للبحث فى سبب حذف اللغة العربية للرابطة فيوضحه لنا ابن سينا فيقول: "فأما لغة العرب فربما حذفت فيها اتكالا على شعور الذهن بمعناها"[٥٠]. أى يرجعه إلى وجودها فى الذهن أو تصورها، أما إذا ذكرت فتكون فى شكل قالبين إما فى قالب "اسم"، أو قالب "كلمة"، فالأول مثل: (زيد هو حى)، فالإشارة هنا إلى "هو"، وأما الثانى مثل "زيد كان كذا، ويكون "كذا"، فالإشارة هنا لفعل الكينونة الذى يدل على زمانه. فالواضح أن ابن سينا يريد أن يقول "القضية" حالة سيكلوجية. وهو التعريف الذى ورد حديثا للقضية من قبل لغويو وفلاسفة الغرب، فهم مدانون لفلاسفة العرب والمسلمين فيه.

أما إذا لم تذكر وهذا كثير الظهور فى اللغة العربية، بل عرفت به العربية وحدها دون غيرها من اللغات فتكون على النحو التالى: (زيد حى)، ففى هذه القضية تجد الرابطة مضمرة دون البحث فيما هى "إسم" أو "فعل من أفعال الكينونة". وبهذه الصورة أصبحت "الجملة" هى "القضية الحملية"، وهى التى شاع استعمالها فى المنطق وركناها الأساسيان "الموضوع" و"المحمول" ونسبة بينهما

---

(٤٨) أبو البركات البغدادى "المعتبر فى الحكمة"، ص٧٢.

(٤٩) الفارابى "الحروف"، ص١١٤.

(٥٠) ابن سينا، الشفاء "العبارة" ص٣٩، انظر أيضا، القزوينى، شرح الرسالة الشمسية، ص٦٩ حيث أضاف إلى ما قاله ابن سينا على القضية التى غابت فيها الرابطة "قضية ثنائية" لأنها فى الأصل ثلاثية.

تكون مضمرة فى كثيرة من الأحيان، وتنقسم القضية الحملية من حيث الإيجاب والسلب إلى نوعين:- "قضية حملية موجبة"، و"قضية حملية سالبة".

أ – القضية الحملية الموجبة:

وهى القضية التى يستوعب الموضوع فيها هو المحمول مثل "الإنسان حيوان"، ففى هذه القضية تم حمل "المحمول" على "الموضوع" أى تم حمل الحيوان على الإنسان بشكل موجب، أو"حملا إيجابيا فيكون المحمول هو الموضوع، والموضوع هو المحمول".

ب- القضية الحملية السالبة:

وهى التى لا يكون فيها الموضوع هو المحمول، مثل (الإنسان ليس بحجر)، فحمل الحجر على الإنسان لم يكن حملا إيجابيا أو موجبا، بل حمل سلبيا، يعنى لا يكون الإنسان حجرا، أو بمعنى آخر تم نفى صفة الحجرية على الإنسان، وهذا النوع من القضايا أطلق عليه أبو البركات البغدادى "المعدولية" و"هى التى فيها يحكم بنفى المحمول عن الموضوع، بأن تلك أعنى المعدولية حرف السلب الذى هو "لا" وغير فيها جزء من المحمول أو الموضوع، فنقول: (الفرس غير إنسان)"[٥١]. فالقضية السالبة قضية انتفت فيها الرابطة، والعلاقة بين ركنا هذه القضية علاقة سلب الصفات التى يحملها الموضوع عن المحمول بعكس النوع الأول الذى أثبت تلك الصفات إثباتا قاطعا. ويرى ابن رشد أن أصناف المتقابلات بالإيجاب والسلب، ويعنى بذلك أصناف القضايا بفعل الإيجاب والسلب ستة أنواع، "شخصية، ومهملة، ومتناقضة وهذه صنفان، متضادة، وما تحت المتضادة"[٥٢]. ولم ير ابن رشد قسمة أخرى للقضايا غير هذه القسمة، حتى من ناحية السور التى رأى الفلاسفة أنها انقسمت بفعله إلى أقسام أخرى، فهو لا يرى للقضايا قسمة من جهة اقتران السور بالمحمول غير هذه القسمة التى وردت عنده، وهى فى الوقت نفسه ظهرت فى القضايا بفعل السلب والإيجاب مع اقترانهما، بالموضوع والمحمول فجاءت على النحو التالى:

---

[٥١] أبو البركات البغدادى، "المعتبر فى الحكمة"، ص٧٢.

[٥٢] ابن رشد، "تلخيص كتاب العبارة"، ص٧٢.

-القضية الشخصية:

وهى قضية يكون الموضوع فيها شخصا وسميت "شخصية"، وسميت "مخصوصة"، وذلك لأن موضوعها شخصى وخاص وهى التى عرفت "بالجزئية الموضوع"[٥٣]. مثل: (محمد رسول الله)، فموضوع القضية هنا "محمد" أى شخص بعينه.

ومن الفلاسفة المسلمين الذين ركزوا على هذا النوع أبو البركات البغدادى الذى بدأ به الحديث عن أنواع القضايا فى الفصل المعنون بـ "فى المحصورات والمهملات والمخصوصات من القضايا – فيقول: "ومن القضايا – الحملية ما يكون موضوعها جزئيا أى شخصا واحد معينا كقولنا زيد وقد سميت مخصوصة"[٥٤]. والمخصوصة يرى أبو البركات أنها نوعان" كلية ويقول عنها: "منها ما يكون موضوعها كليا .. وحينئذ إما أن يكون قد بين أن الحكم بالمحمول على كله .. وتسمى القضية التى هى كذلك كلية أى كلية الحكم"[٥٥]. وهذا هو النوع الأول من القضية الشخصية أما النوع الثانى فهو الجزئية فيقول "وأما الذى على بعضه – أى الحكم – فكقولنا بعض كذا كذا وتسمى القضية التى كذلك جزئية أى جزئية الحكم"[٥٦] فالقضية المخصوصة عند أبو البركات "كلية،وجزئية" فى حين أنها لم تظهر عند من سبقه من الفلاسفة المسلمين، بل يرونها جزئية وذلك لجزئية موضوعها فعلى سبيل المثال قول الساوى عنها إذ يقول: "كل قضية حملية فموضوعها إما جزئى وإما كلى ، والقضية الجزئية الموضوع تسمى مخصوصة"[٥٧]. ويتضح من ذلك أن المخصوصة تحدد من جانب كمية الموضوع الذى جرى الاتفاق على جزئيته ما عدا أبا البركات الذى طرحنا رأيه وظهر مخالفا لما كان موجودا عند الفلاسفة السابقين عليه.

---

(٥٣) الساوى، "البصائر النصيرية"، ص٩٤، حيث أنه تناول أنواع القضايا فى فصل تام تحت عنوان فى القضايا المخصوصة والمحصورة، والمهملة من المحمولات.

(٥٤) أبو البركات البغدادى "المعتبر"، ص٧٥.

(٥٥) المرجع السابق،ص٧٥.

(٥٦) المرجع السابق،ص٧٦.

(٥٧) الساوى "البصائر النصيرية" ص٩٤.

-القضية المحصورة أوالمسورة:

هذا النوع من القضايا يحدده أيضا الموضوع فيكون فيها لفظا كليا، وذلك مثل: "الإنسان حيوان"، فتحددت كليتها بدون سور، وذلك لأن موضوعها لفظ كلى وهو "الإنسان" وإذا تسورت هذه القضية بسور أصبحت محصورة، وتنقسم بفعله إلى أنواع أخرى.

وقد أخذت الألفاظ الدالة على "السور من اللغة وهى مثل:"كل، جميع، بعض، ليس، كل، ليس بعض" فكلها ألفاظ تقوم بتحديد أفراد الموضوع فى القضية، أو فى الجملة الخبرية، وقد انقسمت القسمة التالية: وهى التى عرفت "بالقسمة الرباعية للقضية الحملية".

١- قضية "كلية موجبة"، السور فيها لفظ يدل على الكل، وهو موجب مثل:"كل الكتب مفيدة".

٢- قضية "كلية سالبة"، السور فيها لفظ يدل على الكل، ولكنه سالب مثل "لا شئ من الإنسان بحجر".

٣- قضية "جزئية موجبة"، يكون الحكم فيها على بعض أفراد الموضوع، ويكون بالإيجاب، أما السور فيها فيدل على جزء مثل: "بعض الحيوانات إنسان".

٤- قضية "جزئية سالبة"، يكون الحكم فيها على أفراد الموضوع بالسلب، والسور فيها أيضا يدل على جزء، ولكنه سالب، مثل: "ليس كل إنسان حيوان" و"ليس بعض الحيوان إنسان".

هذه القسمة الرباعية التى انقسمت بها القضية ذات السور، والتى كان للموضوع فيها الدور الرئيس كما للفظ السور الذى سورت به القضايا أيضا دورا ظهر فى تحديد كيفية الحكم، وما صدقات الحكم التى فى الموضوع، وبالفعل تحدد "الحمل" فى هذه القضايا، مع بيان استعمال المناطقة لها على سبيل هذه القسمة، وهى قسمة فى حقيقتها منطقية، ولو أنها ظهرت بألفاظ لغوية، وبفعل اللغة انقسمت القضية من ناحية المحمول قسمة أخرى ظهرت عند الفلاسفة المسلمين، جاءت على النحو التالى:

أ – القضية التقييدية:

أو كما يسميها الفارابى، وابن سينا "التركيب التقييدى". ويكون المحمول في هذه القضية "صفة تحديدية" يوصف بها المحمول الموضوع مثل: "الإنسان حيوان" و"النخلة شجرة"، و"الفرس حيوان"، فالمحمول هنا يمثل صفة محددة يحملها الموضوع.

ب– القضية الخبرية:

وهى "التركيب الخبرى"، الذى تتكون فيه القضية من جهة "الرسم" لا من الجنس فالمحمول يحكم أو يخبر عن الموضوع بصفة حددت من جهة التعريف بالرسم، مثل "الإنسان ذو رجلين". و"زيد قائم".

جـ– القضية اللفظية:

كان للألفاظ المترادفة أثر واضح على هذا النوع من القضايا فسميت بهذا الاسم لأن موضوعها، ومحمولها مترادفان، مثل أسد – ليث، أى "الأسد هو الليث".

د– القضية الطبيعية:

وهى "التى لم تصلح لأن تصدق كلية، وجزئية سميت القضية طبيعية"[٥٨]. مثل "الحيوان جنس" و"الإنسان نوع" فالحكم فى هذه القضية تم على الماهية.

هذه هى القسمة التى ظهرت بتأثير اللغة على الفلاسفة، وهى واضحة من أسمائها ما عدا الطبيعية التى تدخل فى الماهية فعند هؤلاء "يشكل موضوع القضية الطبيعية عينا محسوسا تحمل عليه المقولات اللغوية نظرا لكيفية استعماله، إنما يشكل كينونة مجردة شبيهة بالمجموعة فى الرياضيات المعاصرة"[٥٩]. وهذه القسمة تضاف إلى القسمة الأولى، وتدخل معها تحت عنوان "القضية المحصورة"، لأنه قد انحصر الحكم فيها بفعل المحمول، والقسمة الأولى كانت بفعل الموضوع، كما يضاف أثر اللغة على القسمة التى بفعل المحمول.

–القضية المهملة:

هذا النوع من القضايا لا سور فيها، فهى غير مقيدة لا كما ولا كيفا إلا أن موضوعها يكون كليا بالرغم من عدم وجود السور فيها، وفى نفس الوقت تعتبر جملة

---

(٥٨) القزوينى، "شرح الرسالة الشمسية"، ص٧٢.

(٥٩) فاخورى، "منطق العرب"،ص٧٠.

إسمية كاملة. فـ "مالم يذكر فيه السور من القضايا تسمى مهملة كقولنا كذا كذا من غير أن نقول كل كذا أو بعض كذا"[٦٠]. وذلك مثل "الإنسان حيوان" فتكون هذه القضية مهملة السور إذ لم تذكر الألفاظ الدالة على السور مثل "كل" و"بعض" وهذه القضية تصلح أن تكون جزئية وتكون كلية، ويقال عنها "أنها فى قوة الجزئية، بالرغم من أنه لم يدخل عليها سور ليحدد أفراد الموضوع فيها ويقول ابن حزم عنها: "وأما المهملة فهى التى لا يكون عليها شئ من الأسوار التى ذكرنا، وقد تنوب فى اللغة العربية، المهملة مكان ذوات الأسوار، وذلك أنها لفظة تقع على الجنس أو النوع كقولك: "الحى حساس"، أو كقولك: "الإنسان حى"، والحقيقة فى ذلك عند قوة البحث أن تتأمل القضية المهملة. فتنظر فى محمولها فإن لم يكن إلا أن يكون عاما فالموضوع كلى، وإن لم يمكن أن يكون عاما فالقضية جزئية"[٦١].

وقد سبق الغزالى ابن حزم فى إشارته للمهملة معتمدا على توضيح تسميتها بالمهملة وهى تقترب إلى اللغة منه إلى المنطق فى رؤيته للمهملة فيقول: "فإن قلت فالألف واللام إذا كانتا للاستغراق فقول القائل "الإنسان فى خسر" فكيف سميناها مهملة .. إن ثبت ذلك فى لغة العرب وجب طلب المهمل من لغة أخرى، وإن لم يثبت فهو مهم، إذ يحتمل الكل ويحتمل الجزء"[٦٢]. فرأي الغزالى يوضحً استناده على "ال" المعرفة للكلمة التى تتكون بها القضية. وهى تحل محل السور الذى يحدد نوع القضية أهى كلية أم جزئية، ولذلك يرى عدم إثبات "ال" المعرفة والمحددة، يكون دليلا على أن القضية مهملة. وهذا التحديد يتم فى القضايا الحملية، أما القضايا الشرطية فله فيها رأى آخر يقول فيه: "الحصر والإهمال فى الشرطيات فيكون على النحو التالى: "إنك مهما قلت كلى كان الشئ حادثا فله محدث، أو قلت دائما، إما أن يكون الشئ حادثا أو قديما فقد حصرت الحصر الكلى الموجب، وإذا قلت ليس البتة إذا كان الشئ موجودا فهو فى جهة وليس البتة إذا كان البيع صحيحا فهو لازم، فقد سلبت الاتصال وحصرت، وسائر نظائر هذا يمكنك

---

(٦٠) الساوى، "البصائر النصيرية"،ص٩٤.

(٦١) ابن حزم، "الرسائل"، جـ٤، ص ص١٩٤ - ١٩٥.

(٦٢) الغزالى، "معيار العلم"، ص٨٨.

قياسها عليه"[٦٣]. وهكذا انحصر رأى الغزالى فى القضية المهملة بالذى حد بأدوات شرطية مع تقريرك لقيام الشئ.

ب- القضية الشرطية:

وإلى جانب القضية "الحملية توجد القضية الشرطية" وهى التى لا يمكن أن تنحل بطرفيها إلى مفردين بالفعل، أو بالقوة"[٦٤]. يعنى أن مكونيها معتمدان الواحد على الآخر، ولا يمكن فهم أحدهما منفصلا عن الآخر، لأن المعنى معتمد على ارتباطهما معا وذلك مثل قولنا: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"، ومن خلال تناول الفلاسفة للقضية الشرطية ظهر عندهم ما يعرف "بالقياس الشرطى" بنوعيه "الشرطى الاستثنائى" و"الشرطى الاقترانى"، الجدير بالملاحظة أن المنطق القديم لم يعتمد على القضايا الشرطية فى بناءاته المختلفة وإنما طرحها بعيدا حتى ظهر المنطق الحديث، واعتمد عليها فى بناء أسسه.

ونود أن نشير إلى أن القول السابق لا يمنع من ظهور أو إثباتها عند المناطقة القدماء بل ظهرت فى أماكن متفرقة من مؤلفاتهم، فعند الفارابى مثلا عرفت "بالمتلازمة"[٦٥]. ويقول عنها: "المتلازمان هما الشيئان اللذان إذا وجد أحدهما وجد الآخر بوجوده، واللازم يكون لازما بالعرض مثل ما نقول "إن جاء زيد انصرف عمرو" .. وقد يكون بالذات"[٦٦]. واللازم نوعان:- اللازم بالأكثر مثل: "إذا ظهر الصيف اشتد الحر" والثانى: اللازم للاضطرار وهو "الدائم اللزوم" مثل طلوع الشمس، ووجود النهار. فالشرط حسب ما تقدم عند الفارابى هو "اللزوم"، وقد استفاد منه فى تحليله لما هو "بالعرض وبالذات". وقد فرق فى رأيه بين الحمل والشرط، واستخدم فى ذلك الروابط المختلفة التى ساعدته على إظهار الفرق بينهما وأن "للحملية" روابط تختلف عن "الشرطية".

ثم يطرحها بصراحة تحت عنوان "القضايا الشرطية" إلا أنه اكتفى بما عرضه فى "اللزوميات" فيما يخص مكونات القضية الشرطية، وتلازم طرفيها فيقول: "والقضية الشرطية تكون واحدة إذا كانت من حمليتين، كل واحدة منهما حملية واحدة

---

(٦٣) المرجع السابق، ص ص٨٧ – ٨٨.

(٦٤) القزوينى،"شرح الرسالة الشمسية"، ص٧٢.

(٦٥) المرجع السابق، ص٦٦.

(٦٦) الفارابى، المنطق عند الفارابى، نص كتاب قاطيغورياس، ص١٢٧.

وربطنا بشرطية واحدة ..[٦٧]" ووقف عند هذا الحد وانتقل فجأة إلى الحديث عن مسألة أخرى رأى أنها تتعلق بموضوع القضايا الشرطية وهذه المسألة هي: "قلب الموضوع محمول والمحمول موضوع" وبها اكتفى في الحديث عن القضية الشرطية ولعل اكتفاءه يشير إلى نتيجة واحدة وهي عندما طرح القضايا الشرطية تحت اللزوميات رأى أن هذا يكفي، وأن مصطلح "اللزوم" أقرب من مصطلح "الشرط" في توضيحها ووصل إلى ذلك عن طريق الرابطة اللزومية بين "المقدم" و"التالي" أو بين "لزوم الشرط" و"جواب الشرط" وقد عبر ابن سينا عن الموضوع نفسه بقوله: "المتلازمات منها ما ينعكس ومنها ما لا ينعكس"[٦٨]، وهذا هو قصد الفارابي باختصار وهو الذي لم يقدمه بشكل واضح.

وقد تناول ابن سينا القضية الشرطية وعرفها في مختصر النجاة قائلا:"والشرطية هي توقع النسبة بين شيئين فيهما هذه النسبة من حيث هي مفصلة كقولنا: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود"[٦٩]. وهو التعريف الذي اتفق فيه جميع فلاسفة المسلمين. فجاء الإمام الغزالي وقام بتناول القضية تحت عنوان "في تركيب المعاني المفردة"، واستنتج أنواعها من خلال تركيب المعنى، ومن خلال قسمته الثلاثية للقضية تناول القضية الشرطية على أنها نوعان: "شرطية متصلة وشرطية منفصلة" فيقول: "قسمة القضايا باعتبار أجزائها في الحل والتركيب إلى أصنافها من الحمل والاتصال والانفصال"[٧٠]. فالشرطية يوصل إلى معناها من خلال انفصال هي أم اتصال وقد استخدم الغزالي "الشرطية في كثير من مواضع في كتابه "المستصفى" واستعان بها في فهم آرائه الفقهية،وهي وجهة نظر غاية في الأهمية، وتفهم من جهتين.

الأولى: من جهة دخول المنطق في علم الأصول، والثانية: وهي بما أن القضية تنتمي إلى اللغة: فيعني ذلك إبراز دور اللغة في علم الأصول. وأوضح ذلك في اقتران الشرط بالإضافة وتناول ذلك تحت موضوع "الكلام على الأمر المضاف

---

[٦٧] الفارابي، منطق الفارابي، كتاب "العبارة" ص١٤٦.

[٦٨] ابن سينا، "الشفاء، العبارة"، ص١٢١.

[٦٩] ابن سينا،"النجاة"، ص١٢، انظر أيضا الإشارات والتنبيهات، شرح الطويسي ص ص٢٢٤ – ٢٢٥.

[٧٠] الغزالي، "معيار العلم"، ص٨٣.

إلى شرط"[٧١].وقد أثبت علاقة الشرط بالإضافة ورد على المنكرين ورأيه ظاهر في المثال: "اضربه إن كان قائما". وقوله تعالى: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه"[٧٢]. والأمر واضح في استعمال الغزالي للشرط في الأصول.

ويقول في موضع آخر، وهو غاية في الأهمية أيضا لاستعمال الشرط في علم الأصول فيقول: "إعلم أن الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده .. والشرط عقلي وشرعي ولغوي"[٧٣].

وقد فسر كل واحد منها على النحو التالي: العقلي كالحياة للعلم، والعلم للإرادة، والشرعي كالطهارة للصلاة والإحصان الرجم، واللغوي كقوله "إن دخلت الدار فأنت طالق"، "وإن جئتني أكرمتك بالمجيئ"، فإنه كان يكرمه دون المجيئ ولم يكن كلامه دون اشتراط، فنزل الشرط منزلة تخصيص العموم، ومنزلة الاستثناء"[٧٤]. فلا يوجد عنده فرق بين (اقتلوا المشركين إلا أن يكونوا أهل عهد) وبين (اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين)، ففي المثالين كان الشرط والاستثناء في منزلة واحدة، وعملهما مربوط ببعضها. وهكذا أوضح الغزالي مسألة "القضية الشرطية" الذي اعتمد فيه على استخداماتها المختلفة.

أما أبو البرَكات البغدادي فهو لم يشر إلى الشرطية في موضوع منفصل، ولم يبدأ بتعريفها فأشار إليها في قسمة القضايا إلى حملية وشرطية، وتظهر عنده بظهور اشتراط الحكم في القضية فيقول: "إن كان غير جازم بل مشروط بشرط مجهول الحكم والحصول معلوم اللزوم أو العناد سميت القضية شرطية"[٧٥]. والذي يميز أبو البركات في رأيه في الشرطية هو ما عناه "بالشرط المجهول" والذي لم نجد من حدده هذا التحديد من الفلاسفة المسلمين غيره.

أما ابن حزم فيرى القضية الشرطية من خلال "الإيجاب والسلب" فيقول: "القضية النافية والموجبة تنقسم كل واحدة منها قسمين: إما معلقة بشرط، وإما قاطعة، فالمعلقة كقولك: "من بدل دينه الإسلام لزمه القتل"، وقولك: "إن كان متحركا

---

[٧١] الغزالي، "المستصفى"، ص٧.

[٧٢] سورة البقرة، آية ١٨٥.

[٧٣] المرجع السابق، ص١٨٠ وما بعدها.

[٧٤] الغزالي، المرجع السابق، ص١٨١.

[٧٥] أبو البركات البغدادي، "المعتبر في الحكمة"، ص ص٧٢ – ٧٣.

بإرادة فهو حي"، وكقولك: إذا غابت الشمس كان الليل"[٣٦]. ويرى ابن حزم وجود "شرط" في الحروف التالية وهي "أن، إن، ومتى، ومتى ما، وإذا ما، وكلما"، فيرى في هذه الحروف تعليق المحمول. وفي نفس الوقت تحمل السلب كما تحمل الإيجاب، وأن كل قضية في أول عقدها استثناء، فهي قضية شرطية، فهو أيضا ربط للشرط بالاستثناء.

وبعد طرحنا للقضية الشرطية وعرضنا لآراء الفلاسفة المسلمين الذين تناولوها والتي اتضح فيها إلتحام هذه الآراء باللغة من خلال تعريفاتهم المتعددة للقضية الشرطية نقف الآن على أنواع القضية الشرطية عندهم.

١- أنواع القضية الشرطية:

اتفق الفلاسفة المسلمون على أن القضية الشرطية لها نوعان هما:-
الشرطية المتصلة، والشرطية المنفصلة.

فالشرطية المتصلة، هي التي يحكم بها بصدق قضية أولا صدقها على تقدير صدق قضية أخرى كقولنا "إن كان هذا إنسانا فهو حيوان"، و"ليس إن كان هذا إنسانا فهو جماد".

وأما المنفصلة، وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين في الصدق والكذب معا، أو في أحدهما فقط، أو بنفيه كقولنا: "إما أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا، وليس إما أن يكون الإنسان حيوانا أو أسود"[٣٧]. هذان النوعان اتفق عليهما الفلاسفة وهي القسمة التي ظهرت عندهم للقضية الشرطية، وظهورها كان بفعل الأدوات التي في القضية أو الجملة، حيث كانت أدوات المتصلة،"إذا .. فـ"، "إن .. فـ"، والمنفصلة أدواتها، "إما .. أو"، وتكون القضية موجبة إذا لم يوجد فيها حرف سلب، وإن وجد فهي سالبة، والنوعان ينقسمان إلى موجبة وسالبة، وقد رأى النحاة أن سبب هذا التعريف يرجع كما أشرنا إلى عمل الحروف التي تدخل على جزئي الكلمة الأساسيين وهي التي بها أصبحت قضية أو جملة شرطية، ولكنها في الأصل قضية حملية، وهو ما سنتناوله بشئ من التفصيل فيما تبقى من الفصل.

---

[٣٦] ابن حزم، "الرسائل"، جـ٤، ص١٩١.

[٣٧] القزويني، شرح الرسالة الشمسية، ص٦٦.

أ- الشرطية المتصلة:

يرى ابن سينا أن الشرطية المتصلة هي قول جازم مركب دخلت عليها حروف أثبتت الرباط بين أجزاء هذا القول، وهو ما سماه "الإيجاب الشرطي المتصل"[٧٨].

أما الإمام الغزالي فيقول بعد تناوله للحملية كصنف أول للحملي: "الصنف الثاني ما يسمى شرطا متصلا كقولنا: "إن كان العالم حادثا فله محدث"، سمي شرطيا لأنه شرط وجود المقدم لوجود التالي بكلمة "الشرط"، وهو "إن" و"إذا" وما يقوم مقامهما"[٧٩]. فالشرط في القضية لا يظهر إلا بظهور أداة الشرط التي تحددت في كلام الفارابي بـ "إن"و"إذا" و"ف" وكما بين أجزاء القضية الشرطية التي رآها تتكون من "مقدم" و"تالي"، وهذا ما يقابل في الجملة، أو القضية الحملية "المبتدأ" و"الخبر"أو في الجملة الفعلية "الفعل" و"الفاعل"وجميعها فيها إسناد، وتوجد لها رابطة، إلا أن الاختلاف الذي يقع في الإسناد يكون على النحو التالي: "الإسناد في الشرطية المتصلة يكون بفعل أداة الشرط التي بفعلها يتم إسناد التالي، ويرى الغزالي كما ذكرنا سابقا أن القضية الشرطية أصلها حملية فيرى هو ذلك في "المتصلة" فيقول: "الشرطية المتصلة إذا حللتها رجعت بعد حذف حرفي الجزاء والشرط منها إلى حمليتين.."[٨٠]. وتعتبر في رأيه أنها أكثر تركيبا وذلك بسبب انحلالها إلى حمليات، بينما الحميلة تنحل إلى دقائق بسيطة.

أما ابن حزم فيقول عنها: فالمتصل هو ما أوجب ارتباط شئ بشئ آخر لا يكون إلا بكونه، وهو يكون على وجهين: إما موجب كقولك: "إن غابت الشمس كان الليل"، وإما ناف كقولك: "إن لم تطلع الشمس لم يكن نهار"[٨١]. وهذان الوجهان هما اللذان بهما عرفت القضية المتصلة عند جل الفلاسفة المسلمين الذين نظروا إلى القضية المتصلة من جهة الإيجاب والسلب، وبفعلها انقسمت القضية إلى موجبة وسالبة، وهو ما رآه بالتحديد أيضا النحاة أنفسهم، فأشار الجرجاني إلى ذلك

---

[٧٨] ابن سينا، "الشفاء، العبارة"، ص ص٤٠ – ٤١.

[٧٩] الغزالي، معيار العلم، ص ص٨٠ – ٨١، انظر أيضا أبو البركات البغدادي، "المعتبر" ص ص٧٣ – ٧٤، فالجملة عنده بسيطة وفي الشرطية تركيب لأن أجزاء القضية الشرطية حمليتان .. صارتا واحدة من أجل الحكم".

[٨٠] الغزالي، المرجع السابق، ص٨١.

[٨١] ابن حزم، "الرسائل"،جـ٤، ص١٢٢.

فى نظريته "النظم" فيقول: "أنا لا أعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أنه ينظر فى وجوه كل باب وفروقه .. وهنا جاء "الشرط" من هذه الوجوه، فيقول وفى "الشرط والجزاء" إلى الوجوه التى تراها فى قولك: "إن تخرج أخرج" و"إن خرجت خرجت" و"إن تخرج فأنا خارج" و"أنا خارج إن خرجت" و"أنا إن خرجت خارج"[٨٢]. فكل هذه الوجوه تشير إلى الشرط المتصل، وكان معتمدا فى كل الأمثلة التى أوردها على حرف "إن"، وذكر "الفاء" حينا، وأخفاها حينا آخر، وفى اختفائها أيضا شرط. إلا أن الفلاسفة كان اهتمامهم "بإن" المقترنة بالفاء لأنها تبدوا أوضح حالات الشرط والجزاء.

وبهذا تكون "الشرطية المتصلة"، لزومية، وذلك كما رأينا، أن ذكر أحد الطرفين يلزم عن الآخر بالضرورة، وهو ظاهر فى تعبير ابن سينا: "وهو ما يكون التأليف فيه بين خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته إلى غير ذلك، ثم قرن بينهما، ليس على سبيل أن يقال: "أن أحدهما هو الآخر، كما كان فى الحملى به على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر ويتبعه .. وهذا يسمى الشرطى المتصل"[٨٣]. أما إذا لم يلزم أحد ركنى القضية الشرطية بالآخر، وتم بينهما فصل وكان سببه أدوات الفصل مثل "إما .. أو.." فيسمى هذا النوع من الشرطية بالمنفصل.

ب- الشرطية المنفصلة: (القضية العنادية)

فى أول الحديث عن القضية الشرطية أشرنا إلى الشرطية المنفصلة، وهى التى يحكم فيها بالتنافى بين القضيتين فى الصدق والكذب، وتحدد بفعل الحروف "إما .. أو .." وسماها الفلاسفة "القضية العنادية"، لأن أحد طرفيها لا يتم اجتماعه مع الآخر فى قضية واحدة، ويقوم بين الطرفين فى القضية عناد، أو ما يشبه التناقض وذلك مثل قولك: "إما أن تكون الشمس طالعة أو الليل موجودا". وهذا فى حالة الإثبات، أما فى حالة النفى فتكون مثل "ليس كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا".

---

[٨٢] الجرجانى، "دلائل الإعجاز"، ص٨١.

[٨٣] ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات" شرح الطوسى، ص٢٢٥، أنظر أيضا أبو البركات البغدادى كتاب المعتبر، ص٧٢ فهو يتكلم فى نفس السياق الذى تحدث فيه ابن سينا.

وقال الفارابى عنها: "المتقابلات هى التى تؤلف منها الشرطية المنفصلة"[٨٤]. وعنده أيضا تعرف بالعنادية حيث وجد لها ضربان: "ضرب عنادهما تام، وضرب عنادهما غير تام، فالتام العناد، هما اللذان إذا وجد أيهما اتفق ارتفع الآخر، وإذا ارتفع أيهما اتفق وجد الآخر، وغير التام هما اللذان إذا ارتفع أحدهما أيهما اتفق لم يلزم ضرورة وجود الآخر.."[٨٥]. ولهذا الاختلاف وعدم الاتفاق بين ركنى القضية، سماها المتقابلات وهذه المتقابلات تتألف منها الشرطية المنفصلة.

-وعن الإيجاب والسلب فى القضية المنفصلة، فيكون الإيجاب لمباينة إحدى القضيتين للأخرى والسلب فيه رفع هذه المباينة مثل قولك: "ليس إما أن يكون العدد زوجا، وإما منقسما بمتساويين .."[٨٦].

ويرى ابن سينا القضية المنفصلة أنها تقوم بذكر المعاند فيها، فالحاجة إلى ذكر المعاند أمر ضرورى، وعرفها عن طريق العناد فيقول: "أما العناد فكقولك إما أن يكون كذا، وإما ألا يكون كذا، وذلك فى الشرطى المتصل.."[٨٧].كما اعترف أيضا بوجود الإيجاب والسلب فى العناد، ونحن لا نلمس فرقا بينه وبين الفارابى فكل الأمثلة التى أتى بها شبيهة بالأمثلة السابقة فالأمر كله واحد.

وقد عرفت الشرطية المتصلة عند أبى البركات البغدادى أيضا بأنها "عنادية"، إذ العناد عنده ظاهر فى القضية: "إما أن تكون الشمس طالعة، وإما أن يكون الليل موجودا"، وتسمى "شرطية منفصلة"، وهى فى كل الأحوال متعلقة بعلم وجهل المعاند فى القضية، أو لزوم العناد من عدمه، فإن عدم العناد فتكون القضية شرطية منفصلة وذلك لأنه جهل حال العناد، وجهل حال المعاند لا يكون إلا فى الشرطية المنفصلة، ولهذا سميت بهذا الاسم، والسبب نفسه جعل أبو البركات يقول: "والسلب هو العناد فى المنفصلة، والسالبة هى المنفصلة"[٨٨].

أما ابن حزم فتناول القضية المنفصلة ورأى بجانب أنها عنادية، يدخل فيها أمرا آخر وهو "الشك" فى بنائها وهى - أى الشرطية- فى أصلها بشك إذن "الفاصل فهو ما جاء بلفظ الشك، وإن لم يكن شكا لكنه حكم للموضوع بأحد أقسام المحمولات، وذلك مثل قولك "العالم إما محدث، وإما لم يزل"[٨٩]. وأراد ابن حزم

---

[٨٤] الفارابى، منطق الفارابى، "العبارة"، ص٢٢٥.

[٨٥] الفارابى، منطق االفارابى، "قاطيغورياس"، ص١٢٨.

[٨٦] الساوى، "البصائر النصيرية"، ص٩٢.

[٨٧] ابن سينا، "الشفاء، العبارة"، ص١٢٦، انظر أيضا "الشفاء، القياس"، ص٢٤٢.

[٨٨] أبو البركات البغدادى، "المعتبر"، ص٧٣.

[٨٩] ابن حزم، "الرسائل"، جـ٤، ص١٩٢.

أن يستبدل لفظ"أو" مكان لفظة "إما" في القضية الشرطية إلا أنه استدرك الفرق بينهما بشكل سريع وقال: "وإن شئت أتيت بلفظة "أو"، إلا أن لفظة "إما" إذا قطعت وقسمت أبين من لفظة أو .."[٩٠]. ثم بعد ذلك توقف عن الحديث في موضوع الفرق بين الحرفين ودخل في موضوع أراد أن يلحقه بموضوع عوامل تحديد القضية الشرطية المتصلة والمنفصلة، وهو إضافة "الاستفهام أو التقرير" ولكنه رأى في ذلك غلط ونبه عنه،ودعا إلى اجتنابه لعظم الغلط فيه، ووقف عنده، كما رأى أن ما قدمه من توضيح في أمر القضية الشرطية كاف لمن أراد أن يفهم هذا النوع من القضايا. وهكذا ظهرتا "الجملة" و"القضية"[*]. تمثلان الوحدة المشتركة بين المنطق واللغة.

٢- الإيجاب والسلب: (فعل لغوى بأثر منطقى)

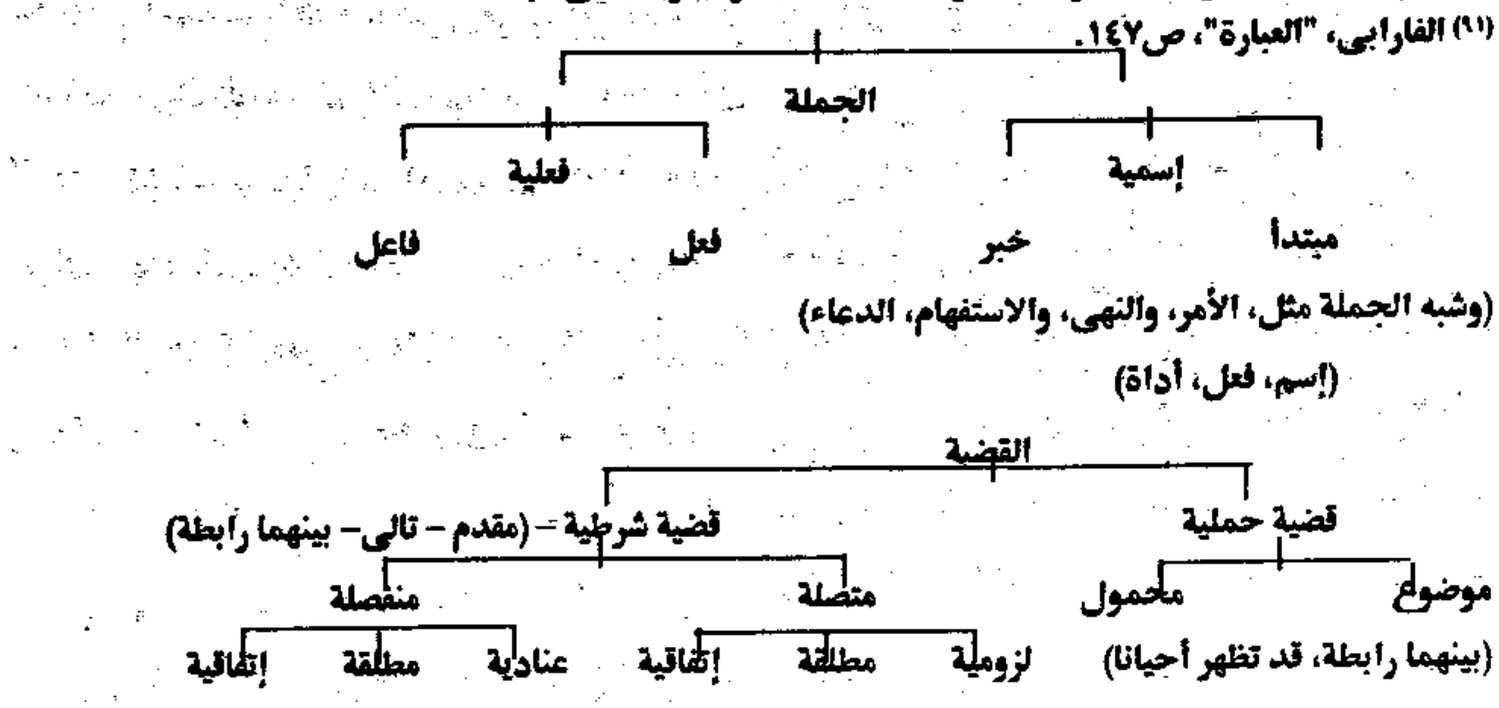
وقف الفلاسفة المسلمون عند موضوع الإيجاب والسلب في القضية، وقفة طويلة حيث رأوا أن له تأثيرا قويا على بنية القضية، وكان الفارابي أول الفلاسفة الذين اهتموا به فأفسح له مساحة واسعة في كتابه "العبارة"، وتناوله تحت عنوان "القضايا ذوات الأسماء المحصلة وغير المحصلة" فيقول: "والأسماء غير المحصلة ليست تدل على السلب بل إنما تدل على أصناف العدم، كقولنا زيد لا عالم. فإنه يدل على ما يدل عليه قولنا زيد جاهل. وهذا بين في الألسنة التي تستعمل فيها الأسماء غير المحصلة، فأى عدم كان له اسم محصل فقرن باسم ملكته حرف "لا" فجعل منه غير محصل، صارت قوته قوة إسم ذلك العدم في الدلالة"[٩١]. هذا النص يبين رأى الفارابي في السلب، حيث تعدى فعل السلب إلى العدى أى عدم الصفة التي في السلب لا نفيها فقط بل هي معدومة نهائيا. فالقضية السلبية "زيد لا عالم"،

---

(٩٠) المرجع السابق، جـ٤، ص١٩٤.

(*) نقوم ببيان توضيحي للجملة والقضية، وهما متطابقتان، ومتقاربتان في البناء.

(٩١) الفارابي، "العبارة"، ص١٤٧.



يعنى ذلك أن زيدا جاهل، فصفة "العلم" انتفت عن زيد بفعل حرف السلب "لا"، وهو الحرف الذى يقوم برفع الصفة وعدمها من اللفظ الذى تسبقه، ثم أن فعل السلب يقوم بتحديد "الدلالة" وفعلها، أى المعنى وفهمه، ويقصد من ذلك أن انتفاء الصفة انتفاءا للمعنى لأنه تابع للصفة التى يحملها اللفظ، فإذا انتفت صفته انتفى معناه، هذا على حد فهم الفارابى لفعل السلب، والملاحظ أن الفارابى لم يكتف بذلك بل تعداه إلى تعريف القضايا بفعل السلب فيقول: "كل قضية كان لها محمولها، اسما محصلا دالا على ملكة ما فإنها القضية البسيطة، وإن كان محمولها اسما محصلا دالا على عدم. سميت قضية عدمية وإن كان محمولها اسما غير محصل سميت قضية معدولة سالبة كانت هذه كلها أو موجبة"[٩٢]. إذن فإسم القضية حسب رأى الفارابى متعلق بفعل السلب الذى تحدده دلالة اللفظ المكون للقضية، فإن كان فيه سلب فبالضرورة تكون القضية سالبة، وإذا خلى من هذا اللفظ فتكون موجبة، وبه تحددت الكيفيات جميعها فى القضايا المنطقية.

ولابن سينا وقفة جديرة بالاهتمام فى مسألة الإيجاب والسلب، وأبرز ما فيها هو رده على اللغة اليونانية واعتماده على العربية ولا مشاحة فى ذكرها فيقول: "يكون الحكم البسيط هو الذى يدل على أن شيئا موجودا لشئ أو ليس بموجود له"[٩٣]. هذا القول يشير إلى المعنى الذى يراه صحيحا للإيجاب والسلب فى الحكم فى القضية، ويراه مخالفا لما فى اللغة اليونانية"ففيها لابد من أن يقترن بذلك لفظ على زمان، والإيجاب من ذلك هو الحكم بلا وجود شئ آخر، وليس ما يرجم به التعليم الأول فقيل إن السلب حكم بنفى شئ لشئ فإن النفى والسلب واحد.."[٩٤]. أراد ابن سينا أن يوضح رأى اللغة اليونانية فى مسألة السلب، حيث وجدها ترتبط بالزمان المقيد للفظ ونحن نعرف أن لفظ الزمان لا يرتبط إلا بالفعل الذى أشار إليه الفلاسفة بالكلمة، أما الاسم فلا علاقة له بلفظ الزمان، فإذن هو دائم موجب، أما الفعل هو الذى يدخله السلب، والإيجاب، وحسب هذا الرأى يكون الإيجاب حكم إثبات، والسلب حكم نفى. كما أن الإيجاب مرتبط بالصدق، والسلب مرتبط بالكذب، وهذا الربط "حظى باهتمام كبير من العهد اليونانى القديم بحيث أنه بلغ مستوى رفيعا من التعميم والدقة، بفضل توزيع متعدد للقيمتين "صادق" و"كاذب"، كذلك لم

---

(٩٢) الفارابى، "العبارة"، ص١٤٨.

(٩٣) ابن سينا، "الشفاء، العبارة"، ص ص٤٢ – ٤٣.

(٩٤) المرجع السابق، ص٤٣.

يكن أقل حظا من العناية عند العرب"[٩٥]. فالمسألة ذات أهمية كبيرة بالنسبة للمنطق وفعل الإيجاب والسلب كان له الأثر الواضح في معرفة قضايا المنطق، التي لم تخرج من كونها إما موجبة أو سالبة والأمر واضح من اهتمام الفلاسفة العرب والمسلمين بهذه المسألة.

أما ابن حزم الظاهري، فيرى الإيجاب والسلب من منظور لغوي، فحدد ظهور المسألة "بإدخال "لا" أو "ليس" أو "ما" أو الحروف .. التي تجزم الأفعال بغير الشرط أو تنصبها، فإذا أدخلت شيئا من هذه الحروف على قضية صار النفي حقا مثل "إلاه غير الله"قضية كاذبة فإذا أدخلت عليها حرف النفي فقلت "لا إله غير الله" صدقت، وإذا أدخلت أحد هذه الحروف على قضية صادقة كنت كاذبا فهذا هو الذي سمته الأوائل "السلب والإيجاب" لأن هذه الحروف تسلب ما أوجبت في لفظك الذي أدخلتها عليه"[٩٦]. فابن حزم رأى أنه لا تحديد لقضية ما أنها موجبة أو سالبة إلا من خلال الحروف التي تعمل على نقلل القضية من حالة إلى حالة، وإذا خلت القضية من حروف السلب التي تنقل من حالة الإيجاب إلى السلب تكون موجبة، مع أثر ذلك على حالتي الصدق والكذب في القضية، فحالتا "السلب والإيجاب" لهما علاقة قوية بحالتي "الصدق والكذب" في القضية، فقد تكون القضية سالبة وفي نفس الوقت تكون صادقة مثل قضية "لا إله إلا الله"، وقد تكون موجبة وفي الوقت نفسه كاذبة مثل: "الولد أكبر من أبيه".

وقد ركز ابن حزم على مسألة انطباق لفظ "السلب" مع لفظ "النفي"، أو هو النفي ذاته، والنفي في القضية دائما يقع على المحمول، أي المتكلم عندما ينفي "جملة" أو"قضية" أي نفي صفة يحملها المحمول عن الموضوع، وقد استفاد ابن حزم ممن سبقه في هذا الموضوع وهو دائم لاستشهاد بمن سبقه، فيقول في بداية حديثة عن "النفي" أو في الباب الذي أفرده للسلب والإيجاب: "النفي المفيد معنى والذي تنفي به ما أوجب خصمك إنما حكمه أن يكون للمحمول لا للموضوع لأنك تثبت الإسم ثم توجب له صفة أو تنفيها عنه"[٩٧]. يقصد بذلك أن يقوم أن من يقوم بالنفي في الجملة يظهر في حديثه أنه نفي الصفة عن موضوع القضية وذلك

---

[٩٥] فاخوري، "منطق العرب" ص٧١.

[٩٦] ابن حزم،"الرسائل"، جـ٤، ص١٩١.

[٩٧] المرجع السابق، جـ٤، ص١٩٩.

مثل: "زيد قائم"، نفيها أو وقوع السلب فيها يحولها إلى قضية منفية وتكون "زيد غير قائم"، وهى القضية التى يسميها الأوائل "قضية غير محصلة" أى قضية منفية أو خبرها منفى، فيقول عنها ابن حزم "والأوائل يسموا هذه "قضية مسلوبة" ومتغيرة المحمول لأنك غيرتها عن الإيجاب"[٩٨]. وقد قسم ابن حزم النفى إلى نوعين: نفى جزئى- ونفى كلى، واشترط على النافى إذا كان أراد النفى الجزئى عليه أن يبين لسامعه ذلك، والأمر هنا بسيط، أما إذا قصد النفى أو السلب الكلى فوضع له ثمانى شروط رأينا أن نذكرها لما فيها من الفائدة فى بناء الجملة السالبة مع بيان الفرق الذى بينه وبين القضية الموجبة فالشروط هى:[٩٩].

-الأول: "أن يكون الموضوع فيما أوجب هو- أى الخصم - وفيما نفيت أنت واحد، مثل "الموجود محدث"، فيقول الآخر "الموجود ليس محدثا"، فيقول ابن حزم "فهذا فساد فى بنية الكلام .. لأن البارى عز وجل موجود وليس محدثا".

-الثانى: "أن يكون المحمول الذى أوجب أحدهما هو المحمول الذى نفى الآخر لا غيره أصلا". ونعنى بذلك اختلاف المتحدثين عن الموضوع المتباين المجال فمثلا (زيد عالم) فقال الآخر (زيد ليس بعالم) وقصده فى المجال الذى تحدث فيه الأول.

-الثالث: "أن يكون الجزء الذى فيه استعر من الموضوع واحدا فى كلتا القضيتين": مثل (زيد أسود) يريد أسود الشعر، والآخر يقول (ليس بأسود) قاصدا اللون.

-الرابع: "أن يكون الجزء من المحمول فى القضيتين واحدا لا متغايرا". مثل (زيد ضعيف) يراد به ضعف جسمه بالبنية، والآخر يقول: (ليس بضعيف)، وذلك بنفيه ضعف الجسم بالمرض.

-الخامس: الاتفاق فى زمان الإثبات والنفى بين المتحدثين، مثل (زيد كاتب) ويقصد الآن ويقول الآخر "زيد ليس بكاتب" أى ليس الآن كاتبا.

---

[٩٨] المرجع السابق جـ٤، الصفحة نفسها.

[٩٩] المرجع السابق، جـ٤، ص ص٢٠٠- ٢٠١.

-السادس: الاتفاق فى حالة الإثبات مع حالة النفى بين الاثنين، مثل (الطفل فارس) ويقصد قدرته على التحمل ببنيته، والآخر يقول (زيد ليس بفارس) يريد الفعل فى حالة الطفولة.

-السابع: أن تكون إضافة الشئ الذى أثبت هو وإضافة الشئ الذى نفى خصمه إلى شئ واحد لا شيئين: أى الاتفاق فى الشئ الذى تمت إليه الإضافة. مثل (زيد عبد) الآخر يقول (زيد ليس بعبد)، الأول يريد عبدا لله، والآخر يريد أنه ليس مملوكا لإنسان.

-الثامن: أن يتم الاستواء فى الجوهر والعرض بين القضيتين. مثل (زيد ينتقل) و(زيد ليس بمنتقل)، أى فالموضوع فى القضيتين يتحدث عن شئ واحد وهو "زيد"، أى الموجود فى "سيارة" فالانتقال بالنسبة له بالعرض أى بحركة "السيارة" لا بذاته لأنه غير متحرك.

وبهذه الشروط الثمانية التى يتم بها النفى يختم ابن حزم كلامه فيها – عن ضرورة فهم قصد الخصم أولا والرد عليه أو نفى كلامه لا يتم إلا بأداة النفى، وأن اختلف الموضوع فبيانه مهم حتى يكون الحديث مفيدا.

أما عن انقسام النفى والإيجاب فيرى أن كل منهما ينقسم قسمين: نفى كلى، ونفى جزئى، وإيجاب كلى، وإيجاب جزئى.

-فالنفى الكلى: هو نفى الصفة عن جميع النوع، أو نفى جميع الصفة عن بعض النوع وذلك مثل: (ليس واحدا من الناس صهالا) أو (ليس أحد من الناس صهالا).

-النفى الجزئى: وهو نفى الصفة عن بعض النوع. ويقول ابن حزم "معنى هذين اللفظين واحد لا اختلاف فيه أحدهما ظاهره العموم والثانى ظاهره الخصوص"[١٠٠].

-الإيجاب الكلى: وهو إثبات الصفة لجميع النوع، ولا يتم الإثبات إلا بلفظ كلى. وذلك مثل (كل الناس أحياء).

-والإيجاب والسلب الذى تناوله ابن حزم إنصب جميعه على ما يحتويه الموضوع فى القضية أى على جنسه أو نوعه، كما أراد من الحديث عن هذا

---

(١٠٠) ابن حزم، المرجع السابق، جـ٤، ص٢٠٢.

الموضوع هو تنقية الكلام الذى يحدث بين المتحدثين من كل الشوائب التى تتعلق به، وهذه التنقية لا تتم إلا باتباع القواعد الصحيحة فى بنية الكلام كما عمم هذا على القضايا الحملية بأنواعها، وأن السلب والإيجاب يدخل فيها من خلال بناء كلام آخر، مثل بناء المنفى على الموجب. وهو ما تم فى الشروط الثمانية التى وضعها، وطبق كل ما فيها على كلام السابقين عليه. ومن أهم ما اختص به ابن حزم فى هذه المسألة أنه عمم لفظ "النفى" على الألفاظ التى قال بها السابقون عليه مثل"النقيض" و"الضد" ولكنه يرى لفظ "النفى" أدق من اللفظين الأخريين. وهذا كل ما أتى به ابن حزم فى مسألة السلب والإيجاب وكان متفردا بما أتى به.

وقد أكد ابن رشد بعض ما أكده ابن حزم حيث تناول ابن رشد المسألة فى كتابه "تلخيص كتاب العبارة" معرفا الإيجاب والسلب فى قوله: "أما الإيجاب فإنه الحكم بإثبات شئ الشئ والسلب هو الحكم بنفى شئ عن شئ"[١٠١]. فالإيجاب "إثبات"، والسلب "نفى"، فالنفى ينطبق على ما فى السلب، ويرى ابن رشد تقابل الإيجاب للسلب، وهذا التقابل يتم فى النفس، وهما متقابلان بالحقيقة، "فالسلب والإيجاب إنما يكونان/ متقابلين بالحقيقة. حتى كان المعنى المحمول فيها واحدا من جميع الجهات وكذلك المعنى الموضوع"[١٠٢]. وبعد إقراره لتقابل الإيجاب والسلب رأى أن هاتين الحالتين تدخل فى كل القضايا، ففى الشخصية يتم التقابل فى ذات المعنى الواحد التى موضوعها شخص، مثل "زيد منطلق" نفيها "زيد ليس بمنطلق"، وفى المهملة مثل"الإنسان أبيض" والإنسان ليس بأبيض، وقد أضاف إلى هذه القضايا "المتضادة" قائلا: "أما التى يقرن بكل واحدة منها سور كلى فتسمى المتضادة"[١٠٣]. مثل: "كل إنسان أبيض"،و"لا إنسان واحد بأبيض". أما القضية المتناقضة فهى الأخرى تدخل فيقول عنها: "وأما التى يقرن بأحدهما سور كلى وبالآخر سور جزئى، فتسمى المتناقضة"[١٠٤]. وعلى أساس السلب والإيجاب قسم ابن رشد القضايا إلى ستة أنواع من حيث التقابل فيقول: "تكون أصناف المتقابلات بالإيجاب والسلب ستة – شخصية، ومهملة، ومتناقضة وهذه صنفان، ومتضادة وما

---

(١٠١) ابن رشد، "تلخيص كتاب العبارة"، ص٦٩.

(١٠٢) المرجع السابق، ص٧٠.

(١٠٣) المرجع السابق، ص٧١.

(١٠٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

تحت المتضادة وليس للقضايا قسمة من جهة اقتران السور بالمحمول ما عدا هذه الأقسام لأن السور متى قرن بالمحمول كان إما كذبا وإما فضلا"[١٠٥]. وكل هذه الأصناف من القضايا التى ظهرت بفعل السلب والإيجاب لها علاقة بالصدق والكذب، وذلك أيضا يتبع فعل السلب والإيجاب فى القضايا. وهذا واضح من قوله: "كل إيجاب وسلب يقتسم الصدق والكذب على التحصيل فى نفسه"[١٠٦]. وتجد لابن رشد شرحا وافيا ومفصلا لهذا الموضوع فى مواقع كثيرة من كتابه المذكور.

وبعد هذا التوضيح لمسألة "الإيجاب والسلب" ودورها البارز فى بناء القضايا فى المنطق، مع ظهور أهمية اللغة فى هذا العمل من جانب الحروف التى تدل على ذلك أود أن أقول أن المنطق بنى قضاياه على وجود السلب والإيجاب، كما بنت اللغة أيضا الجمل الموجبة والسالبة فيها التى اعتمدها النحو فى جميع فروعه المختلفة والفكرة بينهما – أى المنطق والنحو – واحدة بل واشتراكهما فى إقرارها واضح، فلا المنطق يستغنى عن الإيجاب والسلب، ولا اللغة تستغنى عنهما.

مما تقدم تبين لنا أن "الجملة" كمصطلح لغوى أطلقه اللغويون على المركب من كلمات بينهما رابطة، أخذه المناطقة كمركب وأطلقوا عليه مصطلح "القضية"، فالقضية فى أصلها جملة، وما تعنيه "الجملة" تعنيه "القضية" من ناحية التركيب، فتركيبهما واحد ولا فرق بين الاثنين، فالمسند والمسند إليه فرعين للجملة، والقضية.

كما اتضح لنا أيضا أن الفلاسفة عندما أرادوا أن يبنوا منطقهم، وخاصة منطق القاضيا لجأوا إلى اللغة، فهم مدينون لها فى بناء المنطق ابتداءا من أرسطو الذى لجأ إلى اللغة اليونانية، انتهاء بمن تبعه من المسلمين فى احتياجهم للغة العربية. وكانت النتيجة أن مبحث القضايا فيه من اللغة ما يجعله مبحثا لغويا، وفيه من المنطق ما يجعله مبحثا منطقيا، وهو ليس ببعيد عن مبحث الألفاظ الذى سبق وأن أثبتنا فيه ذلك.

وتعتبر صلة القضية بالجملة نواة أساسية لبناء العلاقة بين المنطق واللغة، وذلك من خلال أن "القضية" وحدة تركيب للمنطق و"الجملة" وحدة تركيب "للغة".

---

(١٠٥) المرجع السابق، ص٧٢.

(١٠٦) المرجع السابق، ص٧٧.

ومن النتائج التى توصلنا إليها فى مبحث "الجملة والقضية" ظهرت عند علماء النحو فى اللغة العربية مناح منطقية، وخاصة فى مسألة "المعنى للجملة"، و"الإعراب"، وكان المثال الحى على هذه المناحى نتاج سيبويه الذى كان متأثرا بالمنطق فى أجزاء متفرقة من كتابه.

وابن جنى، أيضا، يبرز أثر المنطق على النحويين بين الحين والآخر فى مسائل عديدة أبرزها "البناء" و"الإعراب"، ومن الناحية الأخرى أظهر الفلاسفة شغفا كبيرا فى معرفتهم للغة فكان الفارابى ذا ميل شديد للغة فى مؤلفاته، ومن أشهر مؤلفاته اللغوية كتاباه "الحروف" و"الألفاظ المستعملة" فى المنطق. ولا يقف ابن سينا، والغزالى وأبو البركات دون المكانة التى تصورها الفارابى فهم أيضا أظهروا نفس الاهتمام والذى يراه الباحث ليس لأنهم أرادوا ذلك ولكن العلم الذى غاصوا فيه أملى عليهم الموقف الذى هم فيه، وبذلك صدق القول "إن المنطقى محتاج إلى النحو، والنحوى محتاج إلى المنطق" ولا مناص من ذلك بالرغم من بعض المحاولات غير الجادة فى فصل المنطق عن النحو، أو اللغة، وفصل اللغة عن المنطق. كما نود أن نقول إن العلاقة بين المنطق واللغة أمر ضرورى ولابد منه، لأنهما فى احتياج دائم لبعضهما، ولهذا لا يمكن أن نكون من أنصار فصل المنطق عن اللغة، أو اللغة عن المنطق وذلك استنادا إلى ما تناولناه فى هذا البحث.

الخـــاتمة

الخاتمة

يمكن أن تلخص فيما يلى أهم النتائج التى برزت من خلال دراسة موضوع "العلاقة بين المنطق واللغة عن فلاسفة المسلمين".

١- تبين أن للمنطق جذورًا لغوية منذ نشأته الأولى حيث لم تظهر إشارة إليه إلا واللغة رائدة هذه الإشارة وفى الوقت نفسه يعنى هذا التقاء المنطق مع اللغة من حيث الأصل. وكان لفلاسفة الهند فى حضاراتهم القديمة بعض الإشارات لذلك، وتلت إشاراتهم ما قدمه اليونان وفلاسفة المسلمين، وجاء ارتباط المنطق باللغة على مرحلتين:-

الأولى: تمثلت فى ارتباطه بالخطابة من خلال احتضانه لنظرية القول.

الثانية: ارتبط المنطق تاريخيًا بالنحو الذى احتضن به نظرية المعنى ونظرية التركيب وتبعًا لذلك تحددت وظيفته الرئيسة فى تحليل المعانى للغة.

٢- كشفت الدراسة عن بدايات قديمة جدًا للمنطق فى الحضارة الإنسانية حيث لم تكن بدايته بظهور منطق أرسطو - حسب الفكرة السائدة - بل إنّ للمنطق أصولاً تاريخية تشير إلى وجوده فى حضارات قديمة تسبق الحضارة اليونانية. والأهم من ذلك أن هذه البدايات كانت بدايات لغوية وقد اعترف المناطقة بعد أرسطو بوجود المنطق قبله وسجلوه مأخذ عليه لأنه لم يشر إلى من استفاد منهم من اليونان الذين سبقوه فى دراسة المنطق ولهم آراء مميزة فى موضوعاته التى برزت عنده فيما بعد. فالمنطق ليس حكرًا على شخص واحد. بل هو ملك للحضارات الإنسانية وما فعله أرسطو لا يتعدى أنه وضعه فى تنظيم ونسق علمى مميز ولا يعنى أنه المنطق الوحيد الذى عرفته الإنسانية أو هو حدّ الدراسات المنطقية، بل ظهرت دراسات جديدة أثبتت قصور منطق أرسطو ونقدته، فالنظرة القديمة لمنطق أرسطو على أنه الوحيد وأنه بداية المنطق باطلة بفعل ما وصلنا إليه من حقائق جديدة تبين عكس ذلك. فكل النظريات التى ظهرت عند أرسطو ذات أصل قديم ومنها "الاستدلال" و"القياس" و"القضايا المنطقية" التى أثبتت لغوية "نظرية الجدل" التى ظهرت عند السوفسطائية و"نظرية الحكم" التى

ظهرت عند أفلاطون ورأى فيها أن الحكم يسبق التصور و"فكرة الانتقال من العام إلى الخاص" أيضًا هى الأخرى قديمة مع ارتباط جميع هذه النظريات باللغة بواسطة البنية والتعبير.

٣- ظهر التوافق الدقيق بين المصطلحات التى أطلقت على "المنطق" وجميعها تدور حول "الفكر" و"العقل" فالمصطلح "Logos" لوجوس اليونانى ومصطلح "منطق" العربى و"Logic" الانجليزى و"Logique" الفرنسى و"Lagica" اليونانى الجديد كلها ذات معنى واحد ونتيجة لذلك تدقق الدراسة فى دراسة المصطلحات فى كل فروع العلم لما يقوم به المصطلح من كشف للغموض الذى قد يعترى طريق البحث كما أثبتت الدراسة نجاح الفلاسفة المسلمين فى اختيارهم لفظ "منطق" ليقابلوا به اللفظ اليونانى الذى يحمل معنى الفكر والعقل.

٤-كشفت الدراسة عن صحة الاتجاه الذى يقرر الأصل اللغوى للمقولات فى المنطق خاصة عند أرسطو حيث إن اللغة هى المصدر الأساس لبناء نظرية المقولات الأرسطية وفى ذلك توافق بين مقولات المنطق ومقولات النحو، وتعد نظرية المقولات التى قدّمها أرسطو تحليلاً دقيقًا للدلالة الرئيسة لعملية اقتران الفعل والاسم وتعد هى السبب الرئيسى فى اعترافه بالصلة بين الفكر واللغة كما أثرت فى وضعه لمصطلحات منطقه. فعلى سبيل المثال تسميته "الفكر" قولاً مثبتًا أو منفيًا و"الأحكام" جملاً وقضايا.

٥- إنّ المنطق الرواقى يعد أول منطق لغوى بعد منطق أرسطو لأن أول نقطة بدأها بالدراسة هى "اللغة" وأول القضايا التى ركز عليها "الأمارة" أى ما يعرف اليوم بالدلالة وتعد فى الوقت نفسه دراسة "للمعنى"، وكان المنطق الرواقى دقيق الصلة بالجدل حتى كاد الرواقيون أن يحولوا المنطق كله إلى جدل كما أظهروا الاهتمام الشديد "بالإسمية" ووسموا المذهب اللغوى بطابع منطقى ومحوره الأساس عندهم نظرية "اللكتون" التى تميزوا بها عن غيرهم.

٦- كان المنطق عند الفلاسفة المسلمين متغلغلاً فى جميع مؤلفاتهم إلا أنهم لم يبرزوه بإسمه المتداول "منطق" بل جاء عندهم بإسم "المعيار" أو "الميزان" أو "القانون" وهذا نتيجة لتخوفهم من المواقف المتشددة ضده فى المجتمع الإسلامى وبالرغم من ذلك ظهر اتفاقهم فى مصدر تعريف المنطق.

٧- كان لدراسة الفلاسفة المسلمين للمنطق أثرًا على اتجاهاتهم فأنقسموا قسمين:

الأول: يرى فى المنطق المنهج العلمى السليم المقوم للفكر ولابد للإنسان أن يتعلمه وهو فرض على المسلم وذلك لما فيه من قواعد تقوّم المعوج فى الإنسان ونتيجة لذلك كان الإمام الغزالى أول من أدخله فى الفقه الإسلامى وأفتى بتعلمه فى كتابه الفقهى "المستصفى" إذ يرى أن من لم يعرف المنطق فلا ثقة فى علمه.

الثانى: يرى فى المنطق مفسدة للعقل وهدمًا للثقافة الإسلامية وهادمًا للقوانين الشرعية، وهادمًا لقواعد القياس الفكرى وكان رائدًا هذا الاتجاه الإمام ابن تيمية الذى قدّم نقدًا شديدًا لقوانين المنطق وقواعده .. وكانت فتوى الإمام الشافعى فى تحريم الاشتغال بالمنطق السبب الرئيسى فى موقف الفقهاء من المنطق ورفضهم له.

٨- ما قام به ابن جنى العالم اللغوى الجليل الذى اشتغل بالفلسفة وتأثر بالمنطق يعدّ تغيرًا فى بنية اللغة لأنه نحى بها منطقيًا إلى جانب أثره العميق من خلال تعريفه للغة فقد كان تعريفه هو المصدر الرئيس لتعريفات اللغة عند الفلاسفة المسلمين.

٩-أكدت الدراسة على أن البحث فى أصل اللغة ينحصر فقط فى نظريتى "التوقيف" "والاصطلاح" وما جاء عند إخوان الصفا فى نظريتهم الطبيعية فى اللغة يعد إضافة جديدة لما تقدم من دراسات وأن الفلاسفة المسلمين خاضوا فى هذا الموضوع وتوصلوا فيه إلى نتائج دقيقة منها "الصلة الوثيقة بين الفكر واللغة والعلاقة بين الصوت واللغة الطبيعية. منطقية اللغة. دور نظرية الحروف فى بنية اللغة. يلى ذلك أن أصل اللغة يكمن فى الفطرة التى فطرها الله سبحانه وتعالى فى الإنسان ويدل على ذلك الآية الكريمة "وعلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا" وهذه النتيجة جعلت اللغة تلتقى مع المنطق فى أفكاره وقوانينه إلى جانب تأثر القياس النحوى بالقياس المنطقى.

١٠- إن الدراسات المنطقية فى طبيعتها تقوم بتحليل اللغة اليومية إلى أسماء وروابط وقضايا من أجل إبراز عناصر المنطق فيها.

-أى تحليل المعنى – وهنا يكمن الاختلاف بين المنطقى واللغوى ويتميز عمل المنطقى فى فهم المعانى التى وراء الألفاظ المستعملة فى اللغة، ويكمن عمل اللغوى فى اهتمامه بدراسة جوانب اللغة الصوتية والصرفية والنحوية وبذلك يكون اللفظ هو المادة الأساسية للغة والمعنى مادة المنطق الذى استخدم بدوره اللفظ للتعبير عن المعنى، وتطبيقًا لذلك توصلت الدراسة إلى أن اللفظ المعنى بعلاقتهما معًا .. يمثلان الكل الشامل والعنصر الأساس فى كل من المنطق واللغة كما أن لهذا الارتباط الأثر القوى على تفكير الإنسان وأنه من الضرورى لتركيب الأفكار الصحيحة لطالب العلم أن يحسن معرفة أحوال الألفاظ من وجهة عامة كما كان لزامًا على المنطقى أن يبحث فيها كمقدمة عامة لعلم المنطق مستعينًا بها فى تنظيم أفكاره.

١١- أثبتت الدراسة فى ضوء البحث فى مجال اللفظ والمعنى التوافق التام بين الحديث عن "الكلمة" فى اللغة مع الحديث المنطقى الفلسفى فى مجال مصطلحي "المادة" "والصورة" وإلى حدّ كبير يوافق الحديث عن"الدلالة" كدراسة للمعنى. وأن اللغة هيكل متكامل قائم على أساس العلاقة بين اللفظ والمعنى.

١٢- اتضح من الدراسة أن العقل لا يستطيع التفكير فى المعانى إلا عن طريق "اللغة" ولهذا السبب أجمع الفلاسفة المسلمون على أن لفظ "العقل" يشترك مع مصطلح "اللغة" و"المنطق" و"القول" الأمر الذى جعلهم يقرّون أصل مبحث "المقولات" فى المنطق بأنه أصل لغوى وأنها ألفاظ كلية قيلت عن الوجود فلفظ "مقولة" فيه لغة وفيه منطق فهى نقطة اتصال الفكر باللغة ..

١٣- أظهرت الدراسة بوضوح تام أن قسمة الألفاظ بأنواعها التى قدمها الفلاسفة المسلمون قسمة ليست منطقية محضة بل قسمة لغوية أيضًا لعبت فيها اللغة دورًا بارزًا ومتميزًا وأقر الفلاسفة المسلمون بأن قسمة اللفظ لابد أن تتبعه قسمة فى المعنى وإذا كان اللفظ مفردًا يكون المعنى مفردًا وإذا كان اللفظ مركبًا يكون المعنى الذى يعبر عنه مركبًا مثله.

١٤- إن البحث فى الدلالة يساعد على اكتشاف حقيقة علاقة الفكر باللغة فتعبير اللفظ عن معناه نتيجة منطقية للسمة الدلالية فى التعبير وتنطبق هذه السمة على اللفظ بنوعيه المفرد والمركب كما تؤكد الدراسة على أهمية مبحث الدلالة

بأنواعها عند الفلاسفة المسلمين وحصرهم للدلالة فى أنواعها الثلاثة لا يناقضه أحد.

١٥- لا غنى للمنطقى عن اللغة وعلى أقل تقدير فى "بناء القضية المنطقية" التى تكشف أصلها اللغوى الذى يرجع إلى "الجملة اللغوية" ومن هنا توجد علاقة تطابق بين "القضية" و"الجملة" ولهذا اتجه المنطق الحديث إلى استعمال "الجملة" وحولها إلى رموز مستقرة فى النفس وحول بواسطتها "الحجج" التى هى موضوعه الأساسى إلى "صور للحجج" وبالمقابل لا تستغنى اللغة عن المنطق خاصة فى "بنية الجملة" فالنحو عندما وضع طريق الكلمة أيضًا تعتبر بحثًا فى فهم المعنى.

١٦- أثبتت الدراسة أثر مبحث "العبارة" فى المنطق الإسلامى فى تكوين النحو العربى وأن علماء النحو العرب ظهرت عندهم مناحى منطقية من سماتها .. علاقة المعنى بالجملة بفعل حركات الإعراب أو الحركات التى تظهر على آخر اللفظ وظهور القياس المنطقى المرتبط بالقياس النحوى.

١٧- كشفت الدراسة عكس ما كان يقال عن "اليسمانتيك أو علم المعانى" بأنه علم حديث فهذا العلم يرجع فى أصله إلى الفكر الإسلامى القديم وجذوره ممتدة إلى مفهوم "السمة" أو "الدلالة" عند الفلاسفة المسلمين وSemantics مصطلح أصله "سمة" ففلاسفتنا الأوائل لم يفتهم البحث فى علم "السيمانتيك" وأثبتوا أصوله ودققوا فيها.

١٨- "الدلالة" كعلم لا يستغنى عنه الباحث فى أى فرع من فروع العلم وذلك لأن بيان دلالة المصطلح أمر لا مناص منه وبفعل ذلك أظهرت مناهج البحث الحديثة أهمية دراسة المصطلح ودلالته والبحث فى الدلالة دائمًا يؤدى إلى البحث فى المعنى موضوع المنطق – لأن لكل كلمة معنى ولكل جملة أو قضية معنى ومعنى الكلمة يتضمن فى فرديتها ومعنى الجملة أو القضية يتضمن فى تركيبها.

١٩- أثبتت الدراسة أن الهدف الأساس من إخضاع النحاة العرب للغة إلى قواعد وقوانين قيدوا بها اللغة بأنه محاولة لإخضاع اللغة إلى المنطق نفسه ليكون التعامل معها شأنه شأن المنطق وبذلك يكون المنطق نحوًا عامًا. كما تؤكد الدراسة على أن الاتجاه المعاصر فى دراسة اللغة راجع إلى أهميتها فى بناء

الفكر والتصاقها المباشر به إلى جانب أنها خرجت عن مهمتها القديمة التى كانت تعنى مجرد أداة للتفاهم فقط كما أن صلتها بالمنطق أخرجتها من تقوقعها وأكدت منطقيتها وسماتها البنائية بعدما كان النظر إليها على أنها غير منطقية.

٢٠- مهما امتد الخلاف حول العلاقة بين المنطق واللغة فلا يمكن فصلهما لأن العلاقة بينهما علاقة عضوية، وتاريخ البحث فيها يمتد إلى العصور القديمة والجديد فى الموضوع يكمن فى النظر إلى اللفظ والمعنى على أنهما الأساس لمعرفة منطقية اللغة.

٢١- أثبتت الدراسة الدور الإيجابى الذى قام به الفلاسفة المسلمون فى بلورة الصلة بين المنطق من حيث هو ميزان للفكر وبين اللغة التى تعد تعبيرًا عن الفكر مع وصولهم إلى وضع تركيب مشترك بين المنطق واللغة من حيث قوانين وقواعد اللغة ..

٢٢- خلاصة القول أن اللغة فى جميع مراحلها ومراتبها خاضعة للمنطق، والمنطق خاضع للعقل، وبالتالى فاللغة خاضعة للعقل، وهو ما ظهر بوضوح كامل عند الفلاسفة المسلمين.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

أولا: المصادر العربية

-إبراهيم أنيس (دكتور)

-"من أسرار اللغة"، ط الثالثة، الأنجلو المصرية، ١٩٦٦.

-إبراهيم مدكور(دكتور)

-المنهج الأرسطى والعلوم الكلامية والفقهية"، نص ترجمه ونشره د.حامد طاهر، ضمن كتابه "مدخل إلى علم المناهج"، مكتبة الزهراء، القاهرة.

-أحمد أمين (دكتور)

-"ضحي الإسلام".٣ أجزاء، دار النهضة المصرية، القاهرة.

-أحمد مختار (دكتور)

-"علم الدلالة"، ط الثالثة، طبع عالم الكتب، القاهرة، ١٩٢٢م.

-إخوان الصفا

-"رسائل إخوان الصفا" ٤ أجزاء، دار صادر، بيروت.

-أرسطـــو

-"منطق أرسطو" (الجدل، القياس، السماع الطبيعـى)، تحقيـق د.عبـد الرحمن بدوي، دار المطبوعات بالكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠م.

-إسماعيل حقي الأزميري

-"فيلسوف العرب يعقوب ابن اسحق الكنـدى"، نقل عباس العزاوى عن التركية، بغداد، ١٩٦٣م.

-ابن أبى أصيبعة

-"عيون الأنباء فى طبقات الأطباء"، بيروت لبنان، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

-إمام عبد الفتاح إمام (دكتور)

-"محاضرات فى المنطق"، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٣م.

-الأنصارى (أبو الفرج)
-"شرح إيساغوجى"، تحقيق د. كوامى جيكى، طبعة دار الشرق، بيروت.
-الأهوانى (أحمد فؤاد)
-"الكندى فيلسوف العرب"، (سلسلة أعلام العرب، رقم ٢٦، القاهرة).
-أولمان (ستيفن)
-"دور الكلمة"، ترجمة د.كمال بشر، ط الثالثة، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٣م.
-بالمر (ف. ر)
-"علم الدلالة، إطار جديد"، ترجمة د. صبرى إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢م.
-بدوى (د. عبد الرحمن)
-"المنطق الصورى والرياضى"، ط الخامسة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨١م.
-"ربيع الفكر اليونانى"، ط الخامسة، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت، ١٩٧٩م.
-أبو البركات البغدادى
-"كتاب المعتبر فى الحكمة"، ط أولى حيدر أباد الدكن، تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن، ١٣٥٧هـ.
-"إصلاح الخلل الواقع فى الجمل للزجاجى"، تحقيق وتعليق د. حمزة عبد الله النشرتى، ط أولى، دار المريخ، الرياض، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
-البيجورى (إبراهيم)
-"حاشية البيجورى على مختصر السنوسى فى المنطق"، ط أولى، طبع مطبعة التقدم العلمية، القاهرة، ١٣٢١هـ.

-البيهقى
-"تتمة صوان الحكمة"، لاهور، ١٣٥١هـ.
-التحتانى
-"شرح الرسالة الشمسية"، نشرة الكردى، القاهرة، ١٣٢٣هـ، ١٩٠٥م.
-تمام حسان (دكتور)
-"اللغة بين المعيارية والوصفية"، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٨م.
-التوحيدى (أبوحيان)
-"المقابسات" تحقيق محمد توفيق حسين، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ط الثانية، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٩م.
-"الإمتاع والمؤانسة" تقديم واختيار أحمد الطويلى، دار بوسلامة للطباعة والنشر، والتوزيع، تونس..
-ابن تيمية (تقي الدين)
-"نقض المنطق"، طبعة السنة المحمدية، نشر محمد حامد الفقى، ١٩٥١م.
-"الرد على المنطقيين"، تقديم وتحقيق وتعليق د. حمد عبد الستار، د.عماد خفاجى مكتبة الأزهر، القاهرة.
-الجابرى (د. محمد عابد)
-"بنية العقل العربى"، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية، ط الثالثة، طبع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠م.
-الجاحظ (أبو عثمان)
-"البيان والتبيين" تحقيق، عبد السلام هارون، ط الثالثة، القاهرة، ١٩٧٦م.
-الجرجانى (عبد القاهر)
-"كتاب التعريفات"، (معجم فلسفى منطقى صوفى، فقهى، لغوى، نحوى) تحقيق د. عبد المنعم الحفنى، طبع دار الرشاد، القاهرة.
-"شرح الرسالة الشمسية"، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٠٥م.

-"دلائل الإعجاز فى القرآن"، تعليق محمود محمد شاكر ط الثالثة، طبع مطبعة المدنى بالقاهرة، دار المدنى بجدة، ١٤١٣هـ - ١٩٢٢م.

-ابن جنى (أبو الفتح عثمان)

-"المنطق السينوى" عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا، ط أولى، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

-جورج لايكوف

-"الخصائص" ٣ أجزاء تحقيق محمد على النجار ط الثالثة، طبع الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

-حاجى خليفة

-"كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون"، طهران، ١٣٧٨م.

-حامد طاهر (دكتور)

-"مدخل إلى علم المناهج Methadologie"، مع ثلاثة دراسات مترجمة عن الفرنسية فى المنهج مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٩١م.

-ابن حزم الظاهرى (الحافظ أبى محمد على)

-"التقريب لحد المنطق والمدخل إليه" تحقيق إحسان عباس دار العروبة، مصر، ١٩٦٠م.

-"الإحكام فى أصول الأحكام" أربعة أجزاء حققه وراجعه لجنة من العلماء ط أولى، دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

-"الفصل فى الملل والنحل" القاهرة، ١٩١٧م.

-"رسالة فى مراتب العلوم"، منشورة ضمن رسائل ابن حزم تحقيق إحسان عباس، بيروت، ١٩٨٣م.

-"رسائل ابن حزم" ٤ أجزاء تحقيق إحسان عباس بيروت، ١٩٨٣م.

-حسن بشير صالح

-"نظرية المقولات، دراسة تحليلية لمقولات الشفاء لابن سينا" رسالة ماجستير (مخطوطة) (لم تنشر) جامعة الفاتح - طرابلس ليبيا، ١٩٨٣.

-حسن ظاظا (دكتور)

-"اللسان والإنسان، مدخل إلى معرفة اللغة" دار الفكر، القاهرة.

-الحموى (ياقوت)

-"معجم الأدباء" طبع دار المأمون، القاهرة، ١٣٥٥هـ ١٩٣٦م.

-الخبيص

-"التذهيب"، نشرة الحلبى، القاهرة ١٣٨٠هـ- ١٩٦٠م.

-ابن خلدون (عبد الرحمن)

-"المقدمة"، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، (بدون تاريخ).

-ابن خلكان

-"وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان" تحقيق د. إحسان عباس دار الثقافة، بيروت.

-خليل عمايرة (دكتور)

-"في نحو اللغة وتراكيبها" ط أولى، عالم المعرفة، جدة، ١٩٨٤م.

-الخوارزمى (الكاتب)

-"كتاب الحدود الفلسفية" تحقيق د. عبد الأمير الأعسم الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

-"مفاتيح العلوم" المطبعة السلفية، القاهرة.

-درويش الجندى (دكتور)

-"علم المعاني" مكتبة نهضة مصر، القاهرة.

-ابن دريد الأزدى

-"جمهرة اللغة" حيدر أباد، ١٣٥٤م.

-ابن الدهان (محمد بن على شعيب)

-"تقويم النظر"، دراسة وتحقيق وتعليق د. عبد الفتاح أحمد الفاوي، ط أولى، القاهرة، ١٩٩٢م.

-دى بور (ث.ج)

-"تاريخ الفلسفة فى الإسلام" نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. مكتبة النهضة المصرية.

-ديوى (جون)

-"المنطق ونظرية البحث" ترجمة وتصدير وتعليق د. زكى نجيب محمود دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠م.

-الراجحى (د. محمد عبده)

-"النحو العربى والدرس الحديث، بحث فى المنهج" طبع دار نشر الثقافة، ١٩٧٧م.

-"فقه اللغة فى الكتب العربية"، دار النهضة العربية بيروت.

-الرازى (أبو بكر)

-"المحصل"، طبع القاهرة، ١٣٢٣هـ

-"شرح الرسالة الشمسية، فى تحرير القواعد المنطقية" القاهرة، ١٣٠٧هـ ١٩٤٨م.

-الرازى (الصفوى)

-"شرح الغرة فى المنطق"، تحقيق د. البير نصرى نادر دار الشروق، بيروت، ١٩٣٨م.

الرضى (محمد بن الحسن)

-"شرح الكافية" المطبعة العامرية، القاهرة، ١٢٥٧هـ

-ابن رشد (الوليد)

-"تلخيص كتاب المقولات" تحقيق الدكتور محمود قاسم، مراجعة د. تشارلس بتروت، دكتور أحمد عبد المجيد هريدى، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١م.

-"تلخيص كتاب الخطابة"تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت.

-"فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، طبع القاهرة.

-الرمانى (على بن عيسى ت٣٨٤هـ)

-"الحد فى النحو" صدر ضمن رسائل في النحو واللغة، تحقيق مصطفى جواد، ويوسف يعقوب سكونى طبع دار الحرية، بغداد ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

-"النكث فى إعجاز القرآن" (في ثلاثة رسائل في الإعجاز) القاهرة.

-روبير بلانشى

-"المنطق وتاريخه، من أرسطو حتى رسل" ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان.

-الزجاجى (أبو القاسم)

-"الإيضاح فى علل النحو" تحقيق د. مازن المبارك ط الخامسة، دار النفائس، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

-زكريا إبراهيم (دكتور)

-(مشكلة البنية) مكتبة مصر، القاهرة.

-زكى نجيب محمود (دكتور)

-"المنطق الوضعى" جزءان ط الرابعة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م.

-"نحو فلسفة علمية" ط الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠م.

-"جابر بن حيان" صدر عن وزارة الثقافة والإرشاد المصرية. القاهرة، ١٩٦١م.

-الزمخشرى

-"المحصل فى علم اللغة" عناية وتصحيح محمد بدر الدين النعسانى طبع مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٣٢٣هـ.

-سامى نصر لطف (دكتور)

-"نماذج من فلسفة الإسلاميين"، القاهرة، ١٩٧٧م.

-سانتيلانا (دافيد)

-"المذاهب اليونانية الفلسفية فى العالم الإسلامى" حققه وقدم له وعلق عليه د. محمد جلال شرف دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م.

-الساوى (عمر بن سهلان)
-"البصائر النصيرية"، تحقيق المرحوم الشيخ محمد عبده، مطبعة الصاوى، القاهرة.
-سالمون (ويزل)
-"المنطق"، تحقيق د. جلال موسى، بيروت، لبنان.
-السبكى
-"طبقات الشافعية" طبعة القاهرة، ١٣٢٤هـ.
-ابن السكيت (اليعقوب ت٢٤٤هـ)
-"إصلاح المنطق" شرح وتحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون ط الثانية، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠م.
-ابن سنان الخفاجى (الأمير أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد)
-"سر الفصاحة"، تحقيق الأستاذ/ على فودة من علماء الأزهر الشريف ط أولى مكتبة الخانجى، المطبعة الرحمانية بمصر ١٣٢٥هـ - ١٩٣٢م.
-السنوسى (محمد)
-"مختصر السنوسى فى المنطق" القاهرة، ١٣٣٠هـ - ١٩١٢م.
-السهروردى (الشيخ شهاب)
-"منطق التلويحات" تحقيق د. علي أكبر فياض ط. طهران، ١٩٥٥م.
السيد أحمد عبد الغفار (دكتور)
-"التصور اللغوى عند الأصوليين" ط أولى طبع شركة مطبعة عكاظ للنشر والتوزيع جدة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
-ابن سيدة
-"المخصص" طبعة مصورة فى بيروت عن طبعة بولاق.
-ابن سينا
-"الشفاء المدخل" تحقيق الأستاذ الأب الدكتور جورج قنواتى، محمد الخضيرى، فؤاد الأهوانى/ مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور تصدير الدكتور طه حسين المطبعة الأميرية بالقاهرة، ١٣٧١هـ - ١٩٥٣م.
-"النجاة"، ط الثانية، مكتبة الحلبى بمصر ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

-"عيون الحكمة"، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ط الثانية، الكويت، ١٩٨٠م.
-"الشفاء، العبارة" تحقيق محمود خضرى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور الهيئة المصرية العامة للكتاب والتأليف والنشر، والقاهرة، ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م.
-"الإشارات والتنبيهات" شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٠م.
-"الشفاء، القياس"، تحقيق سعيد زايد، تقديم د. إبراهيم مدكور القاهرة، ١٩٦٤م.
-"منطق المشرقيين"، القاهرة، ١٣٢٨هـ ١٩٦٠م.
-السيوطى (جلال الدين)
-"صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام" القاهرة، ١٩٥٥م.
-"همع الهوامع" (سبعة أجزاء) تصحيح محمد بدر النعسانى ط أولى، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٧هـ.
-"المزهر فى علوم اللغة" جزءان شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته محمد أحمد جاد المولى بك على محمد النجار، محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة.
-الشاطبى (ابن إسحاق إبراهيم من موسى المالكى)
-"الموافقات فى أصول الشريعة"، تعليق الشيخ عبد الله دراز دار الطليعة الرحمانية بمصر.
-الشافعى (الإمام المطلبى محمد بن إدريس)
-"الرسالة"، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
-الشنيطى (د. محمد فتحى)
-"أسس المنطق والمنهج العلمى" دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٠م.

-السهروردى (شمس الدين محمد بن محمد)
-"نزهة الأرواح وروضة الأفراح من تاريخ الحكماء والفلاسفة" الهند، ١٨٧٦م.
-صاعد الأندلسى
-"طبقات الأمم" مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣٢م.
-صبحى الصالح (دكتور)
-"دراسات فى فقه اللغة" ط العاشرة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان ١٩٨٣م.
-ابن الصلاح
-"فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد"، القاهرة، ١٣٤٨م.
-الطبري
-"تاريخ الأمم والملوك"، طبعة الحسينية بالقاهرة، ١٣٢٦م.
-طنطاوى محمد درازة
-"أفياء أفنان فى أصول اللغة"، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٦م.
-طه عبد الرحمن (دكتور)
-"ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى" بيروت، لبنان، ١٩٨١م.
-"المنطق والنحو الصورى"، ط أولى دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣م.
-عبد الأمير الأعسم
-"المصطلح الفلسفى عند العرب"، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.
-عبد السلام المسدى (دكتور)
-"التفكير اللسانى فى الحضارة العربية"، الدار العربية، ليبيا، تونس.
-عبد القادر أبو شريفة، حسين لافى، د. داود غطاشة
"علم الدلالة والمعجم العربى"، ط أولى دار الفكر للنشر والتوزيع عمان ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

-عبد القادر حامد هلال (دكتور)
-"علم اللغة بين القديم والحديث"، القاهرة، ١٩٨٩م.
-عثمان أمين (دكتور)
-"الفلسفة الرواقية"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،١٩٧١م.
-"نصوص فلسفية"، مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٦٧م.
-على عبد المعطى محمد (دكتور)
-"المنطق ومناهج البحث فى العلوم الرياضية والطبيعية"دار المعرفة الجامعية، القاهرة.
-على عبد الواحد وافى (دكتور)
-"علم اللغة"، القاهرة، ١٩٦٢م.
-على مصطفى الغرابى
-"شرح الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية"، ط أولى، مطبعة حجازى، القاهرة، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
الغزالى (أبو حامد)
-"معيار العلم فى فن المنطق"، ط الرابعة، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣م.
-"المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى". القاهرة، ١٩٦٨م.
-"المستصفى فى علم الأصول"، تحقيق محب الله بن عبد الشكور المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٩٤هـ
-"مقاصد الفلاسفة" تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م.
-"القسطاس المستقيم" بيروت، ١٩٥٩م.
-"المنقذ من الضلال" ط الأولى، مصر، ١٩٤٧م.
فاخورى (د. عادل)
"تيارات فى السيمياء" ط أولى، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠م.
-"منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث" ط الثانية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١م.

-الفارابى (أبو نصر)

-"إحصاء علوم الدين" تحقيق د. عثمان أمين، ط الثانية، القاهرة، ١٩٤٨م.

-"الألفاظ المستعملة فى المنطق"، تحقيق محسن مهدى، دار المشرق، بيروت لبنان.

-"كتاب الجمع المنطقية" منشور ضمن المنطق عند الفارابى، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت لبنان١ ٩٨٥م.

-"كتاب الحروف" تحقيق محسن مهدى، ط الثانية، دار المشرق، بيروت، لبنان ١٩٩٠م.

-"التنبيه على سبيل السعادة"، طبع حيدر أباد، ١٣٤٦هـ.

-"منطق الفارابى" ثلاثة أجزاء تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥م.

(يحتوى هذا الكتاب على نصوص التوطئة، والفصول الخمسة، وإيساغوجى، والمقولات).

-ابن فارس (أبو الحسين أحمد)

-"معجم مقاييس اللغة"، تحقيق د. عبد السلام هارون ط أولى، القاهرة.

-"الصاحبى" فى فقه اللغة وسنن العرب وكلامها"، القاهرة، ١٩١٠م.

-فتجنشتين (لودفيج)

-"رسالة منطقية فلسفية"، ترجمة د. عزمى إسلام، مراجعة وتقديم د.زكى نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٨م.

-فتحى عبد الفتاح (دكتور)

-"النزعة المنطقية فى النحو العربى"، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٢م.

-فرفريوس (الصورى)

-"إيساغوجى"، نقل أبى عثمان الدمشقى، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

-فندريس (ج)

-"اللغة"، تعريب عبد الحميد الدواخلي، محمد القصاص، القاهرة.

-فوكو (ميشال)

-"حفريات المعرفة"، ترجمة سالم يفوت، ط الثانية، طبع المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٧م.

-ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم)

-"أدب الكاتب" تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط الرابعة، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.

-القزويني (نجم الدين علي محمد بن عمر بن علي)

-"شرح الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية"، ط الأولى، القاهرة، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

-القشيري (عبد الكريم بن هوزان)

-"لطائف الإشارات"، تحقيق إبراهيم بسيوني، ط الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١م.

-القفطي (جمال الدين)

-"تاريخ الحكماء"، طبعة لا يبزغ، ١٩٠٤م.

-القويسني (حسن)

-"شرح القويسني على متن السلم في المنطق" المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٢هـ (وبهامشه بعض تقارير لحضرة العلامة الفاضل الشيخ خطاب عمر الدروي الشافعي).

-ابن القيم الجوزية

-"إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان"، ٤ أجزاء، القاهرة.

-كريم متى (دكتور)

-"المنطق الرياضي"، ط أولى مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

-كمال يوسف الحاج (دكتور)

-"في فلسفة اللغة"، بيروت، ١٩٦٧م.

-الكندى (أبو يعقوب يوسف)

-"رسائل الكندى الفلسفية"، تحقيق د. محمد على أبو ريدة ط الثانية، دار الفكر العربى، القاهرة.

-"رسالة الكندى إلى المعتصم بالله"، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى، ط الأولى، القاهرة، ١٩٤٨م.

-لوكاشيفتش (يات)

-"نظرية القياس الأرسطية"، ترجمة عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف الإسكندرية، ١٩٦١م.

-ماكوفلسكى (الكسندر)

-"تاريخ علم المنطق"، ترجمة نديم علاء الدين، إبراهيم فتحى، ط أولى، دار الفارابى، بيروت، ١٩٨٧م.

-المبرد (محمد بن يزيد أبو العباس)

-"الكامل فى اللغة والأدب"، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٣٦٥هـ.

-محمد القصاص (دكتور)

-"ابن جنى وفلسفته اللغوية"، مكتوب بالآلة الكاتبة، دون ذكر سنة الطبع، القاهرة.

-محمد حماسة عبد اللطيف (دكتور)

-"النحو والدلالة"، مدخل لدراسة المعنى النحوى الدلالى"- القاهرة، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

-"فى بناء الجملة العربية"، دار القلم، "١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

-محمد السيد الجليند (دكتور)

-"نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان" ط الثانية، القاهرة، ١٩٨٥م.

-محمد شفيق غربال

-"الموسوعة العربية الميسرة"، طبعة دار القلم، بيروت، لبنان.

-محمد على
-"السوانح الجازمة فى التعاريف اللازمة"، المطبعة الميرية، مكة المكرمة، ١٣٢٢هـ.
-محمد على النجار
-"كتاب سيبويه"، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة.
-محمد على أبو ريان (دكتور)
-"تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام"، المقدمات العامة – الفرق الإسلامية وعلم الكلام – الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.
-محمد المظفر (الشيخ محمد رضا)
-"المنطق" ط الثانية، دار المعارف للمطبوعات بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.
-محمد مصطفى رضوان (دكتور)
-"نظرات فى اللغة" ط أولى، منشورات جامعة قاريونس – ليبيا، ١٩٧٦م.
-محمد مهران (دكتور)
-"فلسفة برتراند رسل" ط الثالثة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦م.
-"مدخل إلى المنطق الصورى"، دار الثقافة والنشر، القاهرة.
-محمود السعران (دكتور)
-"علم اللغة" ط الثانية، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.
-محمود فهمى زيدان (دكتور)
-"فى فلسفة اللغة"، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.
-مصطفى عبد الرازق
-"التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، القاهرة، ١٣٦٣هـ – ١٩٤٤م.
-مهدى فضل الله (دكتور)
-"علم المنطق – المنطق التقليدى". ط أولى، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧م.

-"آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق" دار الأندلس، بيروت، ١٩٨١م.

-ابن النديم

-"الفهرست"، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

-النشار (د. على سامى)

-"المنطق الصورى، منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف بمصر، القاهرة.

-"مناهج البحث عند مفكرى الإسلام" دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م.

-يوسف محمود (دكتور)

-"المنطق الصورى"، التصورات والتصديقات، ط أولى، الدوحة، ١٩٩٤م.

-لايكوف (جورج)

-"اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعى" ترجمة عبد القادر قنينى، طبع أفريقيا للنشر، تونس، ١٩٩١م.

-الدوائر

-دائرة المعارف الإسلامية، (النسخة العربية)، إعداد إبراهيم زكى خورشيد، أحمد الشنتناوى، د. عبد الحميد يونس. ط القاهرة، ١٩٣٣م.

-دائرة المعارف الحديثة، (أحمد عطية الله) ط أولى، القاهرة، ١٩٥١م.

-الدوريات

-مجلة مجمع اللغة العربية، الجزء التاسع، المطبعة الأميرية بالقاهرة، ١٩٥٧م.

-مجلة ديوجين مصباح الفكر، مجلة دولية لعلوم الإنسان، تصدر عن المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الإنسانية، العدد ٣٧١٢، عدد مايو، ١٩٦٦م.

ثانيا: المصادر الأجنبية

1- BREHIER: "Histoir de la Philosophi", Tom, Paris, 1950.
2- CARNAP, R.: "Introduction to Semantics", ed., Cicago Press, Chicago,1947.
3- CAEVETH READ, "Logic, Deductive and inductive", simpkin Marchall, Hamilton Kent & Co., Ltd. 4 Stationers, Hall Court. London E.C. 4. 1920.
4- CHOMSKY,NOA: "Syntatic structurtes". The Hague: Mouton, 1957.
5- DE SOUSUR: "Cours in General Linguistics", Peter Owen LTD London 1960.
6- EDWARD SAPIR, "Language Introduction to the Studyof Speech", New York, 1921.
7- HADDAD, "F. Al- Farabi's View on Logic and its Relation to Grammar Islamic" Quarterly, London, 1969.
8- JOHN LYONS, "Semantics", Cambridge University Press Cambridge, London, New York, Melbourne, 1977.
9- KEYNES, J.M.: "Studies and Exercises in Formed Logic", Macmillan and Co., Ltd. London, 1906.
10- MADKOR, "L'Organon d' Aristot dans le Monde Arabe" Paris, 1969.
11- OGDEN AND RICHARDS,: "The Meaning of Meaning", London, ed., 1956.
12- PLATO,"Cratylus", Loeb Classical Library Combridge, Mass: Harvard University, Press, 1967.
13- Ross, Sir David: "The Workes of the Aristotle on Interpretation", London, 1966.
14- STEBBING, S.A. "Modern Introduction to Logic" 7 the, ed. Methuen and Co., London 1933.
15- ULLMAN, "Semantics – An Introduction to the Science of Meaning", ed.1972.

الفهـرس

الموضوع	الصفحة